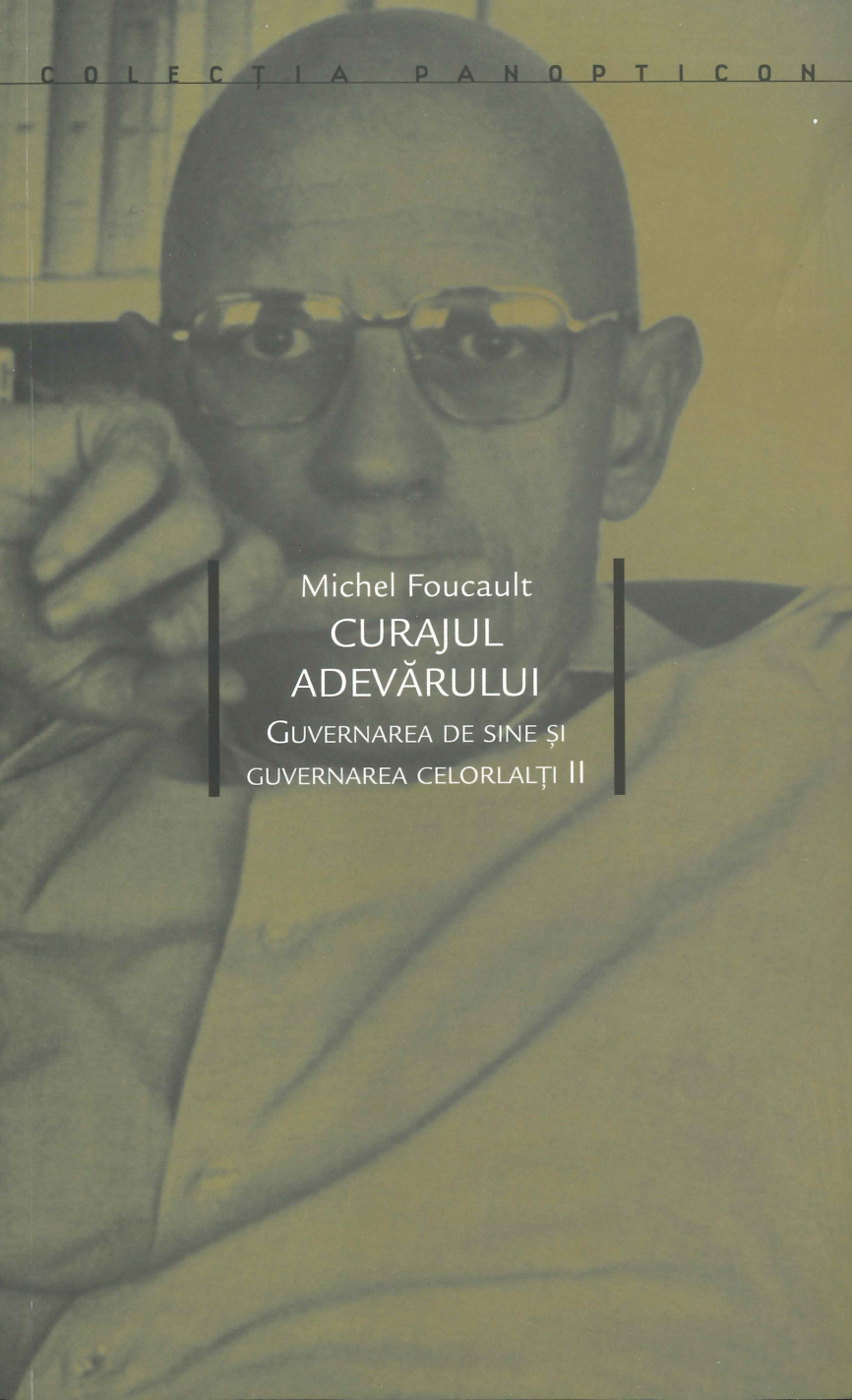
COLECȚIA PANOPTICON



Michel Foucault

CURAJUL ADEVĂRULUI

Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți II

Parrêsia este deci, în două cuvinte, curajul adevărului celui care vorbește și își asumă riscul de a spune, în ciuda a tot și a toate, tot adevărul pe care-l gîndește, dar și curajul interlocutorului care acceptă să primească ca adevărat adevărul ofensator pe care-l aude...
Parresiastul nu este un profesionist. Iar *parrêsia* este, totuși, altceva decît o tehnică sau o meserie, chiar dacă există aspecte tehnice în *parrêsia*. *Parrêsia* nu este o meserie, este ceva mai greu de circumscris. Este o atitudine, un mod de a fi care se înrudește cu virtutea, un mod de a proceda.

COLECȚIA PANOPTICON

Idea Design & Print
Editură
Cluj
2017

Michel Foucault

CURAJUL ADEVĂRULUI

Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți II

Cursuri ținute la Collège de France
(1983–1984)

Ediție îngrijită de
Frédéric Gros
sub îndrumarea lui
François Ewald și Alessandro Fontana

Traducere de
Bogdan Ghiu și Mădălina Ghiu

Postfață de
Bogdan Ghiu

Idea Design & Print
Editură
Cluj
2017

Michel Foucault: *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France (1983–1984),* édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris
© Gallimard–Le Seuil, collection "Hautes études", 2009

© Idea Design & Print, Editură, 2017, pentru această ediție.

www.ideaeditura.ro

Pentru realizarea acestei ediții, Bogdan Ghiu a beneficiat de o bursă de sejur acordată de Collège International des Traducteurs Littéraires din Arles, instituție administrată de ATLAS (Association pour la Promotion de la Traduction Littéraire).

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
FOUCAULT, MICHEL
Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi / Michel Foucault. – Cluj-Napoca: Idea Design & Print, 2013–2017
2 vol.
ISBN 978-606-8265-19-3
Vol. 2: *Curajul adevărului. Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi: cursuri ţinute la Collège de France (1982–1983)* / ed. îngrij. de Frédéric Gros sub îndrumarea lui François Ewald şi Alessandro Fontana; trad. de Bogdan Ghiu şi Mădălina Ghiu; postf. de Bogdan Ghiu. – 2017. – Index. – ISBN 978-606-8265-49-0
I. Ghiu, Bogdan (trad.) (postf.)
II. Gros, Frédéric (ed.)
III. Ewald, François (ed.)
IV. Fontana, Alessandro (ed.)
V. Ghiu, Mădălina (trad.)
1

REDACTOR DE COLECȚIE
Ovidiu Țichindeleanu

CORECTOR
George State

TEHNOREDACTOR
Lenke Janitsek

COPERTĂ, CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR
Idea Design & Print, Cluj

AVERTISMENT

Michel Foucault a predat la Collège de France din ianuarie 1971 pînă la moarte, în iunie 1984 – cu excepția anului 1977, cînd a beneficiat de un an sabatic. Titulatura catedrei sale era *Istoria sistemelor de gîndire*.

Această catedră a fost creată la 30 noiembrie 1969, la propunerea lui Jules Vuillemin, de către adunarea generală a profesorilor de la Collège de France, în locul catedrei de *Istoria gîndirii filosofice,* al cărei titular fusese, pînă la sfîrşitul vieţii sale, Jean Hippolyte. Aceeaşi adunare l-a ales pe Michel Foucault, la 12 aprilie 1970, titular al noii catedre[1]. Foucault avea în acel moment 43 de ani.

Cursul inaugural a fost rostit de Michel Foucault la 2 decembrie 1970[2].

Activitatea didactică la Collège de France se supune unor reguli aparte. Profesorii sînt obligaţi să predea 26 de ore de curs pe an (cel mult jumătate putînd avea formă de seminarii[3]). Ei trebuie să expună în fiecare an o cercetare originală, care să-i oblige să-şi reînnoiască de fiecare dată conţinutul cursului. Prezenţa la cursuri şi seminarii este total liberă; nu presupune nici înscriere şi nici diplomă. Dar nici profesorul nu eliberează vreun fel de atestat[4]. În vocabularul de la Collège de France, se spune că profesorii nu au studenţi, ci auditori.

Cursurile lui Michel Foucault se ţineau în fiecare zi de miercuri, de la începutul lunii ianuarie pînă la sfîrşitul lunii martie. Asistenţa, deosebit de numeroasă, alcătuită din studenţi, profesori, cercetători, curioşi, printre care şi foarte mulţi străini, mobiliza două amfiteatre ale Colegiului. Michel Foucault s-a plîns deseori de distanţa care se crea între el şi "publicul" său şi de gradul foarte scăzut de comunica-

1. Michel Foucault îşi încheiase placheta pe care o redactase pentru candidatura sa cu următoarea formulă: "Ar trebui să se întreprindă istoria sistemelor de gîndire" ("Titres et travaux", in *Dits et Écrits. 1954–1988,* ediţie îngrijită de D. Defert şi F. Ewald, cu colaborarea lui J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol; cf. vol. I, p. 846).

2. Ea va fi publicată de editura Gallimard în martie 1971 sub titlul *Ordinea discursului* {trad. rom. de C. Tudor, Bucureşti, Eurosong & Books, 1998}.

3. Ceea ce Michel Foucault a făcut pînă la începutul anilor '80.

4. În cadrul instituţiei Collège de France.

re pe care îl îngăduia forma cursului[5]. Visa la un seminar care să fie locul unei adevărate munci colective. A făcut mai multe încercări în acest sens. În ultimii ani, la sfîrşitul cursului, consacra un timp considerabil pentru a răspunde la întrebările auditorilor.

Iată cum reda, în 1975, un jurnalist de la *Le Nouvel Observateur,* Gérard Petitjean, atmosfera acestor cursuri: "Cînd Foucault intră în arenă, rapid, repezit, asemeni cuiva care se aruncă în apă, el păşeşte peste trupuri pentru a ajunge pînă la scaun, împinge casetofoanele pentru a putea să-şi aşeze hîrtiile, îşi scoate haina, aprinde o lampă şi demarează cu o sută la oră. Voce puternică, eficace, amplificată de difuzoare, singura concesie făcută modernismului într-o sală abia iluminată de nişte lămpi din stuc. Există trei sute de locuri şi cinci sute de persoane înghesuite, care ocupă toate spațiile libere [...] Niciun efect oratoric. Totul e clar şi teribil de eficace. Nicio concesie făcută improvizației. Foucault dispune de douăsprezece ore pe an pentru a explica, sub forma unor cursuri publice, direcția cercetărilor sale din anul care s-a scurs. Şi atunci concentrează la maximum şi umple marginile asemeni autorilor de scrisori care, cînd au ajuns la capătul foii, mai au încă multe de spus. Ora 19:15. Foucault se opreşte. Studenții se precipită spre catedră. Dar nu ca să-i vorbească, ci ca să oprească casetofoanele. Nicio întrebare. În mijlocul vacarmului, Foucault e singur". Iar Foucault comentează: "Ar trebui să putem discuta cele propuse de mine. Uneori, cînd cursul nu a fost bun, ar fi de ajuns o nimica toată, o simplă întrebare pentru a redresa totul. Dar întrebarea aceasta nu vine niciodată. În Franța, efectul de grup face ca orice discuție adevărată să fie imposibilă. Şi cum nu există niciun canal de comunicare în sens invers, cursul se teatralizează. Am o relație de actor sau de acrobat cu oamenii care se află în sală. Şi, cînd am terminat de vorbit, o senzație de singurătate totală..."[6].

Michel Foucault îşi aborda cursurile ca un cercetător: explorări în vederea unei cărți viitoare şi totodată defrişare a unor cîmpuri de pro-

---

5. În 1976, în speranța – zadarnică – de a diminua numărul celor prezenți, Michel Foucault a schimbat ora cursului, de la 17:45 după-amiaza la 9 dimineața. Cf. începutul primului curs (7 ianuarie 1976), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976,* ediție îngrijită de M. Bertani şi A. Fontana sub îndrumarea F. Ewald şi A. Fontana, Gallimard–Le Seuil, 1997 {*"Trebuie să apărăm societatea". Cursuri ținute la Collège de France. 1976*, trad. rom. de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Univers, 2000}.

6. Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur*, 7 aprilie 1975.

blematizare formulate mai curînd ca o invitație lansată eventualilor cercetători. Tocmai de aceea cursurile sale la Collège de France nu-i dublează cărțile publicate. Nu constituie o schiță a lor, chiar dacă pot să existe teme comune între cărți și cursuri. Acestea din urmă au propriul lor statut. Țin de un regim discursiv specific în ansamblul "actelor filosofice" săvîrșite de Michel Foucault. În ele, Foucault desfășoară în special programul unei genealogii a raporturilor cunoaștere/putere, în funcție de care, de la începutul anilor '70, el își va gîndi, de altfel, întreaga activitate – în opoziție cu acela al unei arheologii a formațiunilor discursive care o dominase pînă atunci[7].

Cursurile jucau și o funcție în cadrul actualității. Auditoriul care le frecventa nu era captivat doar de povestea care se construia de la o săptămînă la alta, nu era sedus doar de rigoarea expunerii, ci găsea în ele și o lumină aruncată asupra actualității. Arta lui Michel Foucault consta în a parcurge diagonal actualitatea prin intermediul istoriei. Putea să vorbească despre Nietzsche sau Aristotel, despre expertiza psihiatrică în secolul al XIX-lea sau despre pastoratul creștin, dar auditoriul beneficia întotdeauna de o lumină asupra prezentului și evenimentelor cu care era contemporan. Forța lui Michel Foucault în aceste cursuri ținea tocmai de această subtilă intersectare dintre o erudiție savantă, un angajament personal și un travaliu asupra evenimentului.

*

Anii '70 fiind martorii dezvoltării și perfecționării așa-numitelor casetofoane, catedra de la care preda Michel Foucault a fost repede invadată de aceste aparate. Cursurile (și unele dintre seminarii) au putut fi, astfel, conservate.

Prezenta ediție are la bază discursul rostit în mod public de către Michel Foucault. Oferă o transcriere cît mai literală cu putință a lui[8]. Ne-ar fi plăcut să îl putem reda ca atare. Însă trecerea de la oral la scris impune o intervenție a editorului: este nevoie să se introducă cel puțin o punctuație și să fie decupate niște paragrafe. Principiul urmat a fost acela al unei permanente mențineri cît mai aproape de curs, așa cum a fost el efectiv rostit.

---

7. Cf., în special, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Dits et Écrits,* II, p. 137 {trad. rom. de Bogdan Ghiu: "Nietzsche, genealogia, istoria", in M. Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, conferințe (1963–1984),* Cluj, Casa Cărții de Știință, 2001}.

8. Au fost utilizate mai cu seamă înregistrările realizate de Gérard Burlet și de Jacques Lagrange, depuse la Collège de France și la IMEC.

Atunci cînd ni s-a părut absolut obligatoriu, reluările şi repetiţiile au fost suprimate, frazele întrerupte au fost restabilite, iar construcţiile incorecte, îndreptate.

Punctele de suspensie semnalează faptul că înregistrarea este inaudibilă. Cînd fraza este obscură, apare, între croşete, o integrare conjecturală sau un adaus.

Un asterisc în subsolul paginii indică variantele semnificative din notele de care se folosea Michel Foucault în raport cu ceea ce a fost rostit.

Citatele au fost verificate, iar referinţele textelor utilizate au fost, de asemenea, semnalate. Aparatul critic se mărgineşte să elucideze punctele neclare, să expliciteze anumite aluzii şi să precizeze punctele critice.

Pentru facilitarea lecturii, fiecare curs a fost precedat de un scurt sumar în care sînt indicate principalele lui articulaţii.

Textul cursului este urmat de rezumatul acestuia publicat în *Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault redacta, în general, aceste rezumate în luna iunie, la ceva timp, aşadar, după încheierea cursului. Era, pentru el, un prilej de a desprinde, retrospectiv, intenţia şi obiectivele cursului. Acest rezumat reprezintă cea mai bună prezentare a acestuia[9].

Fiecare volum se încheie cu o "situaţie {situare} a cursului", de care este responsabil editorul cursului respectiv: este vorba de a-i oferi cititorului elemente contextuale de ordin biografic, ideologic şi politic, reaşezînd cursul în interiorul operei publicate şi oferind indicaţii privitoare la locul pe care el îl ocupă în cadrul corpusului utilizat, în intenţia de a-i uşura înţelegerea şi de a evita neînţelegerile care s-ar putea crea ca urmare a uitării circumstanţelor în care fiecare curs în parte a fost elaborat şi rostit.

Curajul adevărului (Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi II), curs ţinut în 1983, este editat de Frédéric Gros.

*

Prin această ediţie a cursurilor de la Collège de France, un nou versant al "operei" lui Michel Foucault devine public.

Nu este, propriu-zis, vorba de nişte texte inedite, dat fiind că ediţia de faţă reproduce discursul rostit public de Michel Foucault, lăsîn-

9. {Din pricina bolii şi a morţii survenite la foarte scurt timp după încheierea acestui ultim curs, la 25 iunie 1984, Michel Foucault nu a mai apucat să redacteze, pentru acest an, "Rezumatul" cursului.}

du-se deoparte suportul scris utilizat de el şi care, uneori, putea fi extrem de elaborat. Daniel Defert, care deține notele lui Michel Foucault, le permis editorilor să le consulte. Îi aducem, pe această cale, cele mai calde mulțumiri.

Prezenta ediție a cursurilor de la Collège de France a fost autorizată de moştenitorii lui Michel Foucault, care au dorit să satisfacă, în felul acesta, marea cerere cărora aceste cursuri le făceau de mai multă vreme obiectul, atît în Franța, cît şi în străinătate. Şi aceasta în nişte condiții incontestabile de seriozitate. Editorii s-au străduit să fie la înălțimea încrederii care le-a fost acordată.

François Ewald şi Alessandro Fontana

Nota traducătorilor

Specificul ediţiilor cursurilor lui Michel Foucault face ca, prin transpunerea lor în altă limbă, ele să ajungă să prezinte trei straturi diferite: textul propriu-zis (care, în cazul de faţă, prezintă particularitatea suplimentară de a nu fi fost scris, ci rostit), transcrierea şi editarea lui ulterioară (de către editorii francezi) şi, în sfîrşit, stratul ultim al traducătorilor-editori. Pentru a marca diferenţierea acestor straturi, toate intervenţiile în text şi toate notele de subsol ale editorilor francezi au fost menţinute între paranteze drepte ([…]), iar toate intervenţiile (precizări, adaosuri, explicitări, variante etc.) şi toate notele de subsol ale traducătorilor au fost semnalate prin plasarea lor între acolade ({…}).

De asemenea, în acord cu opţiunea editorilor francezi, care în volumele anterioare ale cursului utilizaseră transcrierea cu *h* a termenului esenţial de *parrêsia,* sub forma *parrhêsia,* în volumul de faţă acest termen a fost transcris, la fel ca în originalul său francez, sub forma *parrêsia*.

Faţă de volumul anterior al cursurilor lui Michel Foucault, *Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi. Cursuri ţinute la Collège de France (1982–1983)* (traducere de Bogdan Ghiu, Cluj, Idea Design & Print, 2013), am preferat să modernizăm redarea termenului de *veridicţiune* prin *veridicţie*.

O problemă de traducere a prezentat termenul aparent anodin, uzual, de *retournement,* care nu este propriu-zis o "răsturnare", în sensul de "destituire", ci mai curînd o "întoarcere în opusul" a ceva şi chiar o "întoarcere împotriva lui însuşi" a ceva. Am încercat să redăm corespunzător, prin versiuni între acolade, aceste nuanţe intime ale termenului, dată fiind importanţa pe care i-o atribuie Foucault ca descriptor al operaţiunii de "elementarizare" şi de radicalizare prin "literalizare" filosofică săvîrşite de cinici.

La fel, prin furnizarea de versiuni între acolade, am procedat şi în cazul esenţialelor jocuri ale alterităţii, asupra cărora nu întîmplător insistă şi editorul francez, Frédéric Gros, în finalul textului său de prezentare (cf. *infra,* "Situaţia cursului"), pe care Foucault le desfăşoară între *"la vie autre"* şi *"l'autre monde",* dar nu numai: adevărul nu este niciodată identicul, ci, întotdeauna, alteritatea produsă, faptul de a face ca, prin schimbarea operată asupra sie însuşi, viaţa şi lumea să devină *"autres"* – altfel şi altele.

Bogdan Ghiu şi Mădălina Ghiu

CURSURI
1983–1984

Cursul din 1 februarie 1984

Prima oră

Structuri epistemologice și forme alethurgice. – Genealogia cercetării parresiei: practicile spunerii adevărului despre sine însuși. – Îndrumătorul de viață în orizontul preocupării de sine. – Principala lui caracterizare: parrêsia. *– Reamintirea originii politice a noțiunii. – Dubla valoare a parresiei. – Trăsături structurale: adevărul, angajamentul și riscul. – Pactul parresiastic.* – Parrêsia versus *retorică.* – Parrêsia *ca modalitate specifică a spunerii adevărului. – Analiză comparativă a alte două veridicții ale culturii antice: profeția și înțelepciunea. – Heraclit și Socrate.*

[...*] Anul acesta aș vrea să continui ceea ce începusem anul trecut cu privire la tema parresiei, a spunerii adevărului. Cursurile pe care aș vrea să le fac vor fi probabil puțin cam dezlînate, deoarece este vorba de o sumă de lucruri pe care aș vrea, într-o anumită măsură, să le închei pentru ca, după acest *"trip"* greco-latin care a durat mai mulți ani[1], să pot să mă întorc la o serie de probleme contemporane de care mă voi ocupa fie într-o a doua parte a cursului, fie, eventual, sub forma unui seminar de lucru.

Și pentru că tot veni vorba, vreau să vă reamintesc un lucru. Știți că, [potrivit] regulamentului, cursurile Colegiului sînt și trebuie să fie publice. Este deci cît se poate de clar că oricine, cetățean francez sau

---

* Cursul începe cu următoarele precizări:
– Nu am putut să-mi încep ca de obicei cursul la începutul lunii ianuarie. Am fost bolnav, cu adevărat bolnav. Au circulat zvonuri că anume am amestecat datele ca să scap de o parte din auditoriu. Nu, nu, eram cu adevărat bolnav. Și, prin urmare, vă rog să mă scuzați. Observ, de altfel, că asta n-a rezolvat problema numărului de locuri. Cealaltă sală nu e deschisă? Ați întrebat? Răspunsul a fost categoric? *[răspuns venind din public]* – O, da.
– Și nici nu va fi {deschisă}?
– Ba da, dacă cerem.
– Dacă cerem... Atunci îmi pare cu atît mai rău, deoarece credeam că se va face de la sine. V-ar deranja dacă v-ați duce să vă uitați dacă nu e posibil s-o facem acum sau eventual ora viitoare? Detest să vă fac să veniți și să vă las să stați în astfel de condiții materiale dezastruoase.

1. Foucault și-a dedicat cursurile de la Collège de France gîndirii antice începînd din ianuarie 1981 ("Subjectivité et Verité" {Subiectivitate și Adevăr}, cf. rezumatul cursului in *Dits et Écrits. 1954–1988,* ediție de Daniel Defert și François Ewald, cu colaborarea lui Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.; cf. IV, p. 213–218).

nu, are dreptul să vină să le audieze. Profesorii Colegiului sînt obligați să-și împărtășească în mod regulat, în cadrul acestor cursuri publice, cercetările pe care le desfășoară. Acest principiu pune, totuși, niște probleme și suscită o serie de dificultăți, deoarece activitatea, cercetarea pe care o desfășurăm implică tot mai mult – mai ales [în legătură cu] anumite chestiuni de felul celor de care m-am ocupat altădată [și] asupra cărora aș vrea acum să revin, adică analiza unui anumit număr de practici și de instituții ale societății moderne – o muncă în colectiv, muncă în colectiv care, bineînțeles, nu se poate desfășura decît [sub] forma unui seminar închis, nu într-o sală ca asta și cu un public atît de numeros[2]. Nu vă ascund că voi adresa întrebarea dacă nu e posibil, dacă este instituțional acceptabil să împart activitatea pe care o desfășor aici în cursuri publice – care, încă o dată, fac parte din meserie și fac parte dintre drepturile voastre – și în niște cursuri rezervate unor mici grupuri de lucru, care să cuprindă un anumit număr de studenți sau de cercetători mai specializați în chestiunea supusă cercetării. Iar cursurile publice vor fi, într-o anumită măsură, versiunea exoterică a unei activități ceva mai esoterice pe care am desfășura-o în grup. În orice caz, nu știu cîte cursuri publice am să țin, și pînă cînd le voi ține. Așa că, dacă vreți, haideți să-i dăm drumul, și om vedea.

Anul acesta aș vrea să continui să studiez vorbirea liberă, *parrêsia* ca modalitate a spunerii adevărului. Pentru cei care nu vor fi fost de față anul trecut, reamintesc ideea generală. Este absolut adevărat că este interesant și important să analizăm, în ceea ce pot avea ele mai specific, structurile proprii diferitelor discursuri care se pretind și sînt receptate ca discursuri adevărate. Analiza acestor structuri constituie, în mare, ceea ce am putea să numim o analiză epistemologică. Pe de altă parte însă, mi s-a părut că la fel de interesant ar fi să analizăm, sub aspectul condițiilor și al formelor, tipul de act prin care subiectul, spunînd adevărul, se *manifestă,* iar prin asta vreau să spun: se reprezintă lui însuși și este recunoscut de ceilalți ca spunînd adevărul. Ar trebui, astfel, să analizăm nu care sînt formele discursului așa cum este el recunoscut ca adevărat, ci: sub ce formă, prin actul său de a rosti adevărul, individul se constituie el însuși și este constituit de către ceilalți ca subiect ținînd un discurs

2. Cu un an înainte, confruntat cu aceleași dificultăți, Foucault propusese constituirea, în paralel cu cursul principal, a unui mic grup de lucru care să fie constituit exclusiv din cercetători ale căror teme ar fi înrudite; cf. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți. Cursuri ținute la Collège de France (1982–1983)* {rad. rom. de Bogdan Ghiu, Cluj, Idea Design & Print, 2013, p. 13 (cursul din 5 ianuarie 1983) și p. 78 (cursul din 12 ianuarie)}.

de adevăr, sub ce formă se prezintă, în propriii săi ochi și în ochii celorlalți, cel care spune adevărul, [care este] forma subiectului care spune adevărul. Analiza acestui domeniu ar putea fi numită, pentru a o distinge de aceea a structurilor epistemologice, cercetarea formelor "alethurgice". Folosesc un cuvînt pe l-am comentat anul trecut sau acum doi ani. Alethurgia ar însemna, etimologic, producerea adevărului, actul prin care se manifestă adevărul[3]. Să lăsăm, așadar, deoparte analizele de tip "structură epistemologică" și să analizăm un pic "formele alethurgice". În acest cadru, studiez noțiunea și practica parresiei, dar pentru cei care nu vor fi fost de față aș vrea să reamintesc cum am ajuns la această problemă. Am ajuns la ea pornind de la vechea problemă, tradițională în chiar miezul filosofiei occidentale, a raporturilor dintre subiect și adevăr, problemă pe care am formulat-o, pe care am primit-o mai întîi în termeni clasici, obișnuiți, tradiționali, adică: plecînd de la ce practici și prin intermediul căror forme de discurs s-a încercat să se spună adevărul despre subiect? De exemplu: plecînd de la ce practici, prin intermediul căror tipuri de discurs s-a încercat să se spună adevărul despre subiectul nebun sau despre subiectul delicvent?[4] Plecînd de la ce practici discursive a fost constituit, ca posibil obiect de cunoaștere, subiectul vorbitor, subiectul muncitor, subiectul viu, trăitor?[5] Aceasta e cîmpul de studiu pe care am încercat să-l parcurg într-o anumită perioadă.

După care am încercat să privesc această problemă a raporturilor subiect/adevăr sub altă formă: nu aceea a discursului prin care se

---

3. Despre conceptul de alethurgie, cf. cursurile de la Collège de France din 23 și 30 ianuarie 1980 ("creînd, plecînd de la *alêthourgês,* termenul fictiv de *alêthourgia,* am putea să numim «alethurgie» (manifestare a adevărului) ansamblul procedelor posibile, verbale sau nu, prin care aducem la lumină ceea ce considerăm că este adevărat, spre deosebire de ceea ce este fals, ascuns, indicibil, imprevizibil, uitat. Am putea să numim «alethurgie» tot acest ansamblu de procedee și să spunem că nu poate să existe exercițiu al puterii fără ceva de felul unei alethurgii", cursul din 23 ianuarie).

4. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Plon, Paris, 1961 (1972, ediția Gallimard) {*Istoria nebuniei în epoca clasică,* trad. rom. de Mircea Vasilescu, București, Humanitas, ediția I 1996, ediția a II-a 2005}; *Surveiller et punir,* Paris, Gallimard, 1975 {*A supraveghea și a pedepsi,* trad. rom. de Bogdan Ghiu, ed. I, București, Humanitas, 1997; ed.a II-a, Pitești, Paralela 45, 2005}.

5. M. Foucault, *Les Mots et les Choses,* Gallimard, Paris {*Cuvintele și lucrurile,* trad. rom. de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, ediția I, București, Univers, 1996; ediția a II-a, București, RAO, 2008}. Pentru o prezentare asemănătoare a analizei "subiectului care vorbește, muncește și viețuiește", v. notița "Foucault", in *Dits et Écrits,* vol. IV, p. 633 {"Foucault", trad. rom. de Bogdan Ghiu, in M. Foucault, *Theatrum philosophicum,* p. 247}.

putea spune adevărul despre subiect, ci aceea a discursului de adevăr pe care subiectul e susceptibil și capabil să-l spună despre el însuși, [într-]un anumit număr de forme recunoscute și tipizate din punct de vedere cultural, cum ar fi, de exemplu, mărturisirea, confesiunea sau examenul de conștiință. În acest caz, era vorba de o analiză a discursurilor adevărate pe care subiectul le pronunță despre el însuși și a căror importanță a fost ușor de recunoscut în ceea ce privește practicile penale sau în domeniul, pe care l-am studiat, al experienței sexualității[6].

Această temă, această problemă m-a condus, în cursurile din anii trecuți, la [a încerca] analiza istorică a practicilor spunerii adevărului despre sine însuși. Tocmai efectuînd această analiză am realizat un lucru la care nu pot spune că mă așteptam. Voi spune, pentru a fi mai exact, că este ușor să constați cît de important a fost, în întreaga morală antică, în întreaga cultură greco-romană, principiul: "trebuie să spui adevărul despre tine însuți". Pot fi citate, în sprijinul și [ca] ilustrare a acestei importanțe în cultura antică, practici atît de frecvent, de constant, de neîntrerupt recomandate [precum] examenul de conștiință prescris de pitagoreici sau de stoici, pe care Seneca l-a exemplificat atît de amplu și pe care îl întîlnim și la Marcus Aurelius[7]. Mai pot fi, de asemenea, amintite și un anumit număr de practici precum corespondențele, schimburile de scrisori morale, spirituale, din care Seneca, Pliniu cel Tînăr, Fronton și Marcus Aurelius oferă atîtea exemple[8]. Mai pot fi, de asemenea, citate, tot [ca] ilustrare a principiului "trebuie să spui adevărul despre tine însuți", și alte practici, poate mai puțin cunoscute și care au lăsat mai puține urme, precum acele carnete de însemnări, acel soi de jurnale pe care oamenii erau sfătuiți să le țină despre ei înșiși, fie pentru a-și strînge laolaltă și a medita asupra experiențelor avute sau a lecturilor făcute, fie pentru a ne povesti nouă înșine, la trezire, ce am visat[9].

---

6. Aceeași prezentare sistematică a propriei opere sub formă unui triptic poate fi întîlnită și în primul curs din 1983 (*Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*, {ed. rom. p. 14–17).

7. Despre examenul de conștiință ca exercițiu spiritual, cf. cursul din 24 martie 1982, in M. Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri ținute la Collège de France (1981–1982)* {trad. rom. de Bogdan Ghiu, Iași, Polirom, 2004, p. 458–462 (și cursul din 27 ianuarie, p. 163–164)}.

8. Despre corespondență ca exercițiu spiritual, cf. cursurile din 20 și 27 ianuarie 1982 (p. 94–95, 153–156 și 158–163).

9. Despre *hupomnêmata* și alte exerciții de scriere, cf. cursul din 3 martie 1982 (p. 342–346) și "L'écriture de soi", in *Dits et écrits,* vol. IV, p. 415–430.

Avem aici, prin urmare, într-un mod cît se poate de evident, de masiv, de ușor de reperat în cultura antică, un întreg joc de practici care implică spunerea adevărului despre sine însuși. Aceste practici nu sînt, desigur, necunoscute și [nu am] cîtuși de puțin pretenția de a spune că eu le-am descoperit, nu asta este intenția mea. Cred însă că există o anumită tendință care constă în a analiza aceste forme ale practicilor spunerii adevărului despre sine însuși raportîndu-le, într-o anumită măsură, la o axă centrală care este, bineînțeles – ceea ce este întru totul legitim –, principiul socratic "cunoaște-te pe tine însuți": acele practici sînt văzute, prin urmare, ca ilustrarea, aplicarea, exemplificarea concretă a principiului *gnôthi seauton*. Consider însă că ar fi interesant să plasăm aceste practici, această obligație, această înclinație de a spune adevărul despre sine însuși într-un context mai larg, definit de un principiu față de care însuși *gnôthi seauton* nu constituie decît o implicație. Acest principiu – pe care mi se pare că am încercat să-l evidențiez în cursul [ținut] acum doi ani – este acela al lui *epimeleia heautou* (al preocupării de sine, al aplecării asupra sie însuși)[10]. Acest precept, atît de arhaic, atît de vechi în cultura greco-romană, și pe care atît de des îl întîlnim asociat, în textele platoniciene, [mai] exact în dialogurile socratice, lui *gnôthi seauton,* acest principiu (*epimelê seautô:* ocupă-te de tine însuți) a prilejuit, după părerea mea, dezvoltarea a ceea ce am putea numi o "cultură a sinelui"[11], o cultură a sinelui în care vedem formulîndu-se, dezvoltîndu-se, transmițîndu-se, elaborîndu-se un întreg joc de practici ale sinelui. Și tocmai studiind aceste practici ale sinelui, ca un cadru istoric în care s-a dezvoltat prescripția potrivit căreia "trebuie să spui adevărul despre tine însuți", am văzut profilîndu-se, oarecum, un personaj, personaj constant prezentat ca partenerul indispensabil, în orice caz ca adjuvantul aproape necesar al acestei obligații de a spune adevărul despre noi înșine. Mai clar și mai concret, voi spune așa: nu trebuie să așteptăm creștinismul, să așteptăm instituționalizarea, la începutul secolului al XIII-lea, a confesiunii[12], să așteptăm, odată cu Biserica romano{-catolică}, organizarea

10. Cf., în *Hermeneutica subiectului,* întreaga lună ianuarie a anului 1982.

11. Despre acest concept, cf. cursul din 3 februarie 1982 (p. 177–179). Mai poate fi, de asemenea, consultat articolul lui P. Hadot, in *Michel Foucault philosophe* [Rencontre internationale, 9–11 janvier 1988], editat de Association pour le Centre Michel Foucault, Paris, Le Seuil, 1989.

12. Asupra acestei istorii, cf. cursul din 19 februarie 1975, in M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974–1975,* ediție de V. Marchetti și A. Salomoni, Gallimard–Le Seuil (col. "Hautes Études"), 1999, p. 161–171 {*Anormalii. Cursuri ținute la Collège de France. 1974–1975,* trad. rom. de Dan Radu Stănescu, Bucu-

și instaurarea unei întregi puteri pastorale[13], pentru ca practica spunerii adevărului despre sine însuși să se sprijine pe și să facă apel la prezența celuilalt, a celuilalt care ascultă, a celuilalt care îți ordonă să vorbești și care vorbește el însuși. A rosti adevărul despre tine însuți, în cultura antică (cu mult înainte, prin urmare, de creștinism), a fost o activitate în mai mulți, o activitate împreună cu alții, și, încă și mai precis, o activitate împreună cu un altul, o practică în doi. Și tocmai acest "altul", prezent, și încă în mod necesar, în practica spunerii adevărului despre sine însuși, este cel care mi-a reținut atenția, făcîndu-mă să mă opresc asupra sa.

Statutul acestui altul atît de necesar pentru ca eu să pot să spun adevărul despre mine însumi, prezența sa pun, evident, un anumit număr de probleme. Nu este foarte ușor de analizat, căci dacă este adevărat că acest altul atît de necesar spunerii adevărului despre noi înșine în cultura creștină, unde capată forma instituțională a confesorului sau a directorului de conștiință, ne este relativ bine cunoscut, dacă acest altul – acest altul, indispensabil pentru ca eu să pot să spun adevărul despre mine însumi, care poate fi psihiatrul, psihologul, psihanalistul –, al cărui statut și ale cărui funcții ar trebui, desigur, analizate cu mai multă precizie, poate fi destul de ușor reperat în cultura modernă, în cultura antică, în schimb, unde tocmai prezența sa este perfect atestată, trebuie să recunoaștem că statutul său este mult mai variabil, mult mai vag, mult mai puțin clar decupat și instituționalizat. Acest altul atît de necesar pentru ca eu să pot să spun adevărul despre mine însumi, acest altul, în cultura antică, poate fi un profesor de meserie, dar {la fel de bine poate fi} oricine altcineva. Aduceți-vă aminte [de] acel text al lui Galenus despre tratarea erorilor și a pasiunilor în care el spune că avem nevoie, pentru a putea spune adevărul despre noi înșine și a ne cunoaște pe noi înșine, de un altul pe care ne putem duce să-l luăm aproape de oriunde, cu condiția să fie un om în

---

rești, Univers, f.a., p. 193–205}, precum și *La Volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1976 (cap. "L'incitation aux discours") {*Istoria sexualității,* vol. I.: *Voința de a cunoaște,* "Incitarea la discursuri", trad. rom. de Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995}.

13. Cu privire la acest concept, cf. cursul din 22 februarie 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977–1978,* ediție de M. Senellart, Gallimard–Le Seuil (col. "Hautes Études"), 2004 {*Securitate, teritoriu, populație. Cursuri ținute la Collège de France (1977–1978),* trad. rom. de Nicolae Ionel, Cluj, Idea Design & Print, 2009}, precum și "*«Omnes et singulatim»*", in *Dits et Écrits,* vol. IV, p. 136–147{ "*«Omnes et singulatim»:* spre o critică a rațiunii politice", trad. rom. de Bogdan Ghiu, in M. Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere,* Cluj, Idea Design & Print, 2005, p. 73–95}.

vîrstă și serios[14]. Poate fi un filosof de profesie, dar la fel de bine fi oricine. Poate fi un profesor, un profesor care face parte, mai mult sau mai puțin, dintr-o structură pedagogică instituționalizată (Epictet, de exemplu, conducea o școală[15]), dar poate fi și un prieten personal, poate fi și un iubit. Poate fi un ghid provizoriu pentru un tînăr care încă nu și-a atins pe deplin maturitatea, care încă nu și-a făcut alegerile fundamentale în viață, care încă nu este întru totul stăpîn peste sine însuși, dar la fel de bine poate fi și un sfătuitor permanent, care va urmări pe cineva de-a lungul întregii sale existențe, conducîndu-l pînă la moarte. Amintiți-vă, de pildă, de Demetrius Cinicul, care era consilierul lui Thrasea Paetus, un om important din viața politică romană de la jumătatea secolului I, și care i-a servit drept sfătuitor pînă în ziua morții, pînă la gestul sinuciderii – deoarece Demetrius l-a asistat pe Thrasea Paetus în actul sinuciderii, întreținîndu-l, după modelul dialogului socratic, bineînțeles, cu privire la nemurirea sufletului pînă ce acesta și-a dat ultima suflare[16].

Statutul acestui altul este, așadar, variabil. Și nici rolul, practica sa nu este foarte ușor de izolat, de definit, deoarece, pe de o parte, acest rol ține de pedagogie, se sprijină pe ea, dar, pe de altă parte, este și o îndrumare sufletească. Dar poate fi și un fel de consiliere politică. La fel de bine, însă, acest rol se metaforizează și se manifestă, chiar, și capătă formă într-un fel de practică medicală, de vreme ce tocmai de îngrijirea sufletului este vorba[17], și de determinarea unui regim de viață, regim de viață care privește, bineînțeles, regimul pasiunilor, dar și regimul alimentar[18], modul de viață sub toate aspectele sale.

Oricare ar fi însă incertitudinea sau, dacă vreți, polivalența, diferitele aspecte și profiluri sub care îl putem vedea apărînd pe acest altul atît de necesar spunerii adevărului despre noi înșine, chiar dacă aces-

14. Galien {Galenus}, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs,* trad. fr. de R. Van der Elst, Paris, Delgrave, 1914 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}. Pentru analiza pe care Foucault o face acestui text, cf. *Hermeneutica subiectului,* p. 377–381, și cursul din 12 ianuarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți,* p. 53–56.

15. Despre organizarea școlii lui Epictet, cf. cursul din 27 ianuarie 1982, in *Hermeneutica subiectului* {ed. rom., p. 140–144}.

16. Asupra acestui personaj, cf. *Hermeneutica subiectului,* {ed. rom.}, p. 144–145.

17. Asupra acestei dimensiuni "medicale" a îngrijirii sufletului, cf. precizările lui Foucault din cursul din 20 ianuarie 1982 {ed. rom.} p. 100–103).

18. Cf. capitolul "Du régime en général", in M. Foucault, *L'Usage des plaisirs,* Gallimard, Paris, 1984 {"Despre regim în general", in M. Foucault, *Istoria sexualității,* vol. II.: *Practicarea plăcerilor,* trad. rom. de Beatrice Stanciu}.

te profiluri sînt numeroase, chiar dacă este polivalent sau însuși rolul său – între medicină, politică, pedagogie – nu este întotdeauna ușor de surprins, oricum deci, oricare ar fi acest rol, oricare ar fi acest statut, oricare i-ar fi funcția și oricare i-ar fi profilul, acest altul, indispensabil spunerii adevărului despre noi înșine, are, sau mai curînd trebuie să aibă, pentru a fi în mod efectiv, pentru a fi în mod eficace partenerul spunerii adevărului despre sine, o anumită calificare. Iar această calificare nu este, așa cum se întîmplă în cultura creștină cu confesorul sau directorul de conștiință, o calificare conferită de instituție și legată de deținerea și de exercitarea anumitor puteri spirituale specifice. Nu este nici, așa cum se întîmplă în cultura modernă, o calificare instituțională care garantează o anumită cunoaștere psihologică, psihiatrică, psihanalitică. Calificarea necesară acestui personaj incert, oarecum vag și cu contururi incerte, o constituie o anumită practică, un anumit mod de a se exprima care este numit, tocmai, *parrêsia* (vorbirea deschisă, liberă).

Această noțiune de *parrêsia,* de vorbire slobodă, răspicată, pe șleau, constitutivă pentru personajul acestui altul indispensabil pentru ca eu să pot să spun adevărul despre mine însumi, a devenit, bineînțeles, pentru noi, acum, destul de greu de surprins. Dar a lăsat totuși multe urme în textele latinești și grecești. A lăsat urme, în primul rînd, evident, prin ocurențele destul de frecvente ale cuvîntului, dar și prin referirile care sînt făcute la această noțiune chiar și atunci cînd cuvîntul ca atare nu e folosit. Multe exemple vom întîlni mai ales la Seneca, la care practica parresiei este foarte precis circumscrisă printr-o serie întreagă de descrieri, de caracterizări, fără ca termenul ca atare să fie, practic, utilizat, și asta cel puțin din pricina dificultăților [întîmpinate de] latini pentru a traduce tocmai acest cuvînt, *parrêsia*[19]. Mai există, de asemenea, în afara acestor ocurențe ale cuvîntului sau a referirilor făcute la noțiune, o serie de texte care sînt consacrate, mai mult sau mai puțin integral, noțiunii de *parrêsia*. Există textul, din păcate în mare parte pierdut, al epicureicului Philodemus, din secolul I înainte de Isus Cristos, care scrisese un tratat intitulat *Peri parrêsias*[20]. Dar mai există [și] tratatul lui Plutarh *Despre lingușeală,* care este în întregime o analiză a parresiei, sau mai curînd a celor două practici opuse, conflictuale, care sînt lingușeala, pe de o parte, și *parrêsia* (vorbirea slo-

19. Despre *libertas* (traducere latinească a termenului de *parrêsia*) la Seneca, cf. cursul din 10 martie 1982, în *Hermeneutica subiectului* {ed. rom.}, p. 381–387.

20. Pentru o primă analiză a textului lui Philodemus, cf. *Hermeneutica subiectului,* p. 369–373, și cursul din 12 ianuarie 1983, în *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {ed. rom.}, p. 55–57.

bodă, răspicată, pe șleau), pe de altă parte[21]. Avem, apoi, textul lui Galenus, la care am făcut trimitere adineauri, despre tratarea erorilor și a pasiunilor, în care există o întreagă dezvoltare consacrată parresiei și alegerii celui care este, tocmai, calificat ca putînd și trebuind să se folosească de această vorbire slobodă pentru ca individul să poată, la rîndul său, să spună adevărul despre el însuși, constitutindu-se ca subiect care spune adevărul despre el însuși[22]. Așa am ajuns, prin urmare, să mă opresc asupra noțiunii de *parrêsia* ca element constitutiv al spunerii adevărului despre sine, sau, mai exact, ca element care îl califică pe altul, pe celălalt necesar în jocul și în obligația de a spune adevărul despre sine.

Am întreprins anul trecut, vă aduceți, poate, aminte, analiza acestei vorbiri slobode, a practicii parresiei și a personajului care este capabil de *parrêsia,* care se numește – cuvîntul apare ceva mai tîrziu – parresiast *(parrêsiastês).* Studierea noțiunii de *parrêsia* și a personajului *parrêsiastês* în cultura sinelui din Antichitate constituie, evident, un fel de preistorie a practicilor care s-au organizat și s-au dezvoltat ulterior în jurul unor cupluri celebre: penitentul și confesorul său, cel îndrumat și îndrumătorul său, directorul de conștiință, bolnavul și psihiatrul, pacientul și psihanalistul. Tocmai această preistorie, într-un anumit sens, am încercat [să o scriu].

Numai că studiind, din această perspectivă, ca preistorie a acestor cupluri celebre, această practică parresiastică, mi-am dat seama de ceva care m-a surprins, oarecum, și la care nu mă așteptasem. Oricît de importantă va fi fiind noțiunea de *parrêsia* în domeniul direcției de conștiință, al îndrumării spirituale, al sfătuirii sufletești, oricît de importantă va fi fiind ea mai ales în literatura elenistică și romană, nu se poate să nu recunoaștem că originea ei se află în altă parte și că nu în această practică a îndrumării spirituale poate fi ea văzută apărînd în mod esențial, fundamental, prim.

Noțiunea de *parrêsia* – este ceea ce am încercat să vă demonstrez anul trecut – este în primul rînd, fundamental, o noțiune politică. Iar această analiză a parresiei ca noțiune și concept politic mă îndepărta, evident, într-o oarecare măsură, de la proiectul meu imediat: istoria antică a practicilor spunerii adevărului despre sine însuși. Pe de altă parte însă, acest neajuns era compensat de faptul că, reluînd sau întreprinzînd analiza parresiei în cîmpul practicilor politice, mă apro-

21. Cf., deja, cu privire la acest text, *Hermeneutica subiectului* {ed. rom.}, p. 357–358, și cursul din 2 martie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți.*

22. Cf. *supra,* nota 14.

piam întrucîtva de o temă care fusese, la urma urmei, constant prezentă în analiza pe care am [întreprins-o] asupra raporturilor dintre subiect și adevăr: aceea a relațiilor de putere și a rolului lor în jocul dintre subiect și adevăr. Prin noțiunea de *parrêsia,* care își avea inițial rădăcinile în practica politică și în problematizarea democrației, fiind apoi deviată spre sfera eticii personale și a constituirii subiectului moral[23], prin această noțiune cu rădăcini politice și deviație morală, avem, pentru a enunța lucrurile foarte schematic – și tocmai pentru asta m-am interesat de ea, m-am oprit și mă opresc în continuare asupra ei –, posibilitatea de a pune problema subiectului și a adevărului din punctul de vedere al practicii a ceea ce am putea numi guvernarea de sine și guvernarea celorlalți. Și regăsim, astfel, tema guvernării pe care am studiat-o în urmă cu cîțiva ani[24]. Mi se pare că, examinînd noțiunea de *parrêsia,* putem vedea întrețesîndu-se analiza modurilor de veridicție, studierea tehnicilor de guvernamentalitate și reperarea formelor practicii sinelui. Articularea dintre modurile de veridicție, tehnicile de guvernamentalitate și practicile sinelui reprezintă, în fond, ceea ce întotdeauna am încercat să fac[25].

Și observați că, în măsura în care e vorba de o analiză a raporturilor dintre modurile de veridicție, tehnicile de guvernamentalitate și formele practicilor sinelui, prezentarea unor astfel de cercetări ca o încercare de a reduce cunoașterea la putere, de a face din cunoaștere o mască a puterii, în niște structuri în care subiectul nu are niciun loc, nu poate fi decît o simplă caricatură. Este vorba, din contră, de o analiză a relațiilor complexe dintre trei elemente distincte, care nu se reduc unele la altele, nu se absorb unele pe altele, ci ale căror raporturi sînt constitutive unele pentru altele. Aceste trei elemente sînt: cunoașterile, studiate în specificitatea veridicției lor; relațiile de putere, studiate nu ca o emanație a unei puteri substanțiale și acaparatoare, ci în procedurile prin care este condusă, guvernată conduita oamenilor; și, în sfîrșit, modurile de constituire a subiectului prin intermediul practicilor sinelui. Doar operînd această triplă deplasare teoretică – de la tema cunoașterii spre aceea a veridicției, de la tema dominației spre aceea a guvernamentalității, de la tema individului spre aceea a practicilor sinelui – putem, după părerea mea, să studiem, fără a le

23. Pentru istoria acestei "devieri", cf. cursul din 2 martie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {ed. rom.}, p. 298–304.

24. *Securitate, teritoriu, populație.*

25. Pentru o prezentare similară a parresiei ca nod a trei mari axe de cercetare, cf. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {ed. rom.}, p. 52.

reduce vreun moment unul la altul, raporturile dintre adevăr, putere și subiect[26].

Acum, după ce voi fi reamintit această traiectorie generală, aș vrea [să evoc] pe scurt cîteva dintre elementele esențiale care caracterizează *parrêsia* și rolul parresiastic. Foarte pe scurt, și, încă o dată, [pentru] cei care nu au fost de față, voi reveni, cîteva minute, asupra unor lucruri deja spuse (pe cei care le vor auzi din nou îi rog să mă ierte), după care, cît mai rapid cu putință, aș vrea să trecem la un alt mod de a privi noțiunea de *parrêsia*.

Parrêsia, vă aduceți aminte, înseamnă, etimologic, activitatea constînd în a spune totul: *pan rêma*. *Parrêsiazesthai* semnifică "a spune totul". *Parrêsiastês* este cel care spune totul[27]. Astfel, de pildă, în discursul lui Demostene *Asupra ambasadei necredincioase,* Demostene spune: Trebuie să vorbim cu *parrêsia,* fără a ne da înapoi de la nimic, fără a ascunde ceva[28]. La fel, în *Filipica întîia,* el reia exact același termen și spune: Vă voi expune gîndirea mea fără a ascunde nimic[29]. Parresiastul este cel care spune tot.

Imediat, însă, se impune să precizăm că termenul de *parrêsia* poate fi întrebuințat cu două valori. Valoarea peiorativă poate fi întîlnită, cred, pentru prima oară la Aristofan, și foarte frecvent, după aceea, pînă în literatura creștină. Întrebuințată cu valoare peiorativă, *parrêsia* constă, într-adevăr, în a spune tot, dar în sensul de a spune orice (orice îți trece prin minte, orice se poate dovedi folositor pentru cauza pe care o aperi, orice poate să servească pasiunea sau interesul care-l animă pe cel care vorbește). Parresiastul devine și apare atunci ca un palavragiu impenitent, ca unul care nu știe să se oprească sau, oricum, ca unul care este incapabil să-și subordoneze discursul unui principiu de raționa-

---

26. Pentru o "versiune lungă" a prezentării propriei metode, cf. începutul cursului din 5 ianuarie 1983 (p. 13–19).

27. Cf. primele definiții din martie 1982 (*Hermeneutica subiectului,* p. 349) și din ianuarie 1983 (*Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*{ed. rom.}, p. 52–53).

28. "Atenieni, se impune să spunem lucrurilor pe nume (*meta parrêsias*), fără a ne da înapoi de la nimic" (§ 237, in Démonsthène, *Plaidoyers politiques,* vol. III, trad. fr. de G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 96 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}).

29. "{...} acum v-am grăit în chip deschis, simplu, spunîndu-vă tot ce știu, fără a ascunde de teamă ceva *(panth' haplôs ouden huposteilamenos, peparrêsiasmai)*" (Démonsthène, *Première Philippique,* § 50, in *Harangues,* vol. I, trad. fr. de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 49 {Demostene, *Filipica întîia*, § 50, trad. rom. de Andrei Marin, in *Pagini alese din oratorii greci,* vol. II, București, Editura pentru Literatură (col. "Biblioteca pentru toți"), 1969, p. 31}).

litate sau unui principiu de adevăr. Un exemplu al acestei întrebuințări peiorative a parresiei (a spune tot, a spune orice, indiferent ce, a spune tot ce-ți trece prin minte fără a te raporta la vreun principiu rațional sau de adevăr) poate fi întîlnit la Isocrate, în discursul intitulat *Busiris,* în care Isocrate spune că nu trebuie să spunem totul în legătură cu zeii, spre deosebire de poeți, care le-au atribuit zeilor absolut orice, tot felul de calități sau de defecte[30]. La fel, în *Republica,* în Cartea a VIII-a (vă voi indica referința exactă imediat, pentru că voi reveni [asupra] acest{ui} text), [găsim] descrierea proastei cetăți democratice, care este pestriță, dislocată, fărîmițată de interese diferite, de pasiuni diferite, de indivizi care nu se înțeleg unii cu alții. Această proastă cetate democratică practică *parrêsia:* fiecare poate să spună orice[31].

Cuvîntul *parrêsia* este întrebuințat însă și cu o valoare pozitivă, iar atunci *parrêsia* constă în a spune, fără disimulare, fără rezervă, fără clauze stilistice sau ornamente retorice, adevărul. "A spune totul" înseamnă atunci: a spune adevărul fără a ascunde ceva din cuprinsul lui, fără a-l disimula în vreun fel. În *Filipica a doua,* Demostene spune, astfel, că, spre deosebire de parresiaștii proști care înșiră vrute și nevrute și nu-și subordonează discursul rațiunii, el nu vrea să vorbească fără motiv, fără rațiune, nu vrea să "se dedea la insulte" și să "dea prilej cuiva de a-mi arunca insulte, la rîndu-i"[32] (cunoașteți celebrele dispute în care spui absolut orice, numai să-l dezavantejezi pe adversar și să-ți avantajezi propria cauză). Nu vrea să facă asta, vrea, din contră, cu *parrêsia (meta parrêsias),* să spună adevărul (*ta alethê:* lucrurile adevărate). Chiar adaugă, de altfel: nu voi ascunde nimic *(oukh apokhrupsômaï)*[33]. A nu ascunde nimic, a spune lucrurile adevărate înseamnă a practica *parrêsia*. *Parrêsia* înseamnă, prin urmare, "a spune totul", dar în ceea ce privește adevărul: a spune tot adevărul, a nu ascunde nimic din adevăr, a spune adevărul fără a-l disimula sub ceva, indiferent ce.

---

30. "{...} nu vom pune toate pe seama zeilor (tês d' eis tous theous parrêsias oligôrêsomen)" (Isocrate, *Busiris,* § 40, trad. fr. de G. Mathieu și E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 198 {trad. rom. de Andrei Marin, in *Pagini alese din oratorii greci,* vol. I, București, Editura pentru Literatură (col. "Biblioteca pentru toți"), 1969, p. 230}).

31. Cf., pentru o primă analiză a acestui pasaj (*Republica,* Cartea a VIII-a, 557a–b *sq.*), cursul din 9 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {ed. rom.}, p. 195–199.

32. Demostene, *Filipica a doua,* § 32 {in *Pagini alese din oratorii greci,* vol. II, p. 89}.

33. "Eu, pe zei, vă voi spune cu sinceritate adevărul și nu voi ascunde nimic *(egô nê tous theous talêthê meta parrêsias erô pros humas kai ouk apokrupsômai)*" (§ 31 {in *Pagini alese din oratorii greci,* vol. II, p. 89}).

Cred însă că asta nu e suficient pentru a caracteriza și a defini noțiunea de *parrêsia*. Într-adevăr, pentru a putea vorbi de *parrêsia* în înțelesul pozitiv al termenului – să lăsăm deoparte pentru moment valorile negative –, este nevoie, pe lîngă, deci, regula de a spune tot și aceea a adevărului, de {satisfacerea a} două condiții suplimentare. Trebuie nu numai ca acest adevăr să constituie cu adevărat părerea personală a celui care vorbește, mai trebuie și ca el să-l enunțe ca fiind ceea ce gîndește, [nu doar] din vîrful buzelor* – și tocmai prin asta va fi el un parresiast. Parresiastul își exprimă opinia, spune ceea ce gîndește, semnează, într-o anumită măsură, el însuși adevărul pe care-l enunță, se leagă de acest adevăr, obligîndu-se, drept urmare, la adevăr și prin adevăr. Dar tot nu e suficient. Căci, pînă la urmă, un profesor, un gramatician, un geometru pot să spună, despre ceea ce predau, despre gramatică sau geometrie, un adevăr, un adevăr în care cred, un adevăr pe care-l gîndesc. Și totuși nimeni nu va spune că este vorba de *parrêsia*. Nimeni nu va spune că geometrul sau gramaticianul, profesînd aceste adevăruri în care cred, sînt niște parresiaști. Ca să existe *parrêsia,* vă aduceți aminte – am insistat asupra acestui aspect anul trecut –, trebuie ca subiectul, [enunțînd] acest adevăr pe care-l marchează ca fiind propria sa părere, propria sa gîndire, propria sa credință, să-și asume un anumit risc, risc care privește însăși relația pe care el o are cu cel căruia i se adresează. Ca să existe *parrêsia,* trebuie ca, spunînd adevărul, să deschidem, să instaurăm și să înfruntăm riscul de a-l răni pe celălalt, de a-l irita, de a-l face să se înfurie și de a provoca din partea sa niște comportamente care pot ajunge pînă la violența extremă. Adevăr, așadar, dar cu riscul violenței. Demostene, de pildă, în *Filipica întîia,* după ce va fi spus că vorbește *meta parrêsias* (cu franchețe), [adaugă]: Știu bine că, folosindu-mă de această franchețe, nu pot să știu ce urmări vor avea pentru mine lucrurile pe care le-am spus[34].

Pe scurt, ca să existe *parrêsia,* trebuie ca, în actul de adevăr, să existe: în primul rînd, manifestarea unei legături fundamentale între adevărul enunțat și gîndirea celui care a spus acel adevăr; [în al doilea rînd,] punerea sub semnul întrebării a legăturii dintre cei doi interlocutori (cel care spune adevărul și cel căruia acest adevăr îi e adresat). De unde o nouă trasătură a parresiei: ea implică o anumită formă de curaj, curaj

---

* Restabilire a sensului. M. F. spune: "... nu numai în sensul că se întîmplă să spună adevărul sau să-l spună din vîrful buzelor, ci în sensul că trebuie să-l spună ca fiind exact ceea ce gîndește".

34. "{...} deși nu știu ceea ce va rezulta pentru mine din aceste sfaturi" (*Filipica întîia,* § 51 {in *Pagini alese din oratorii greci,* vol. II, p. 32}).

a cărui formă minimală constă în aceea că parresiastul riscă să rupă, să distrugă relația cu celălalt care i-a făcut posibil tocmai propriul discurs. Într-o anumită măsură, parresiastul riscă întotdeauna să submineze tocmai relația care constituie condiția de posibilitate a propriului său discurs. Vom vedea foarte clar asta, de exemplu, în *parrêsia*-îndrumare de conștiință, în care nu poate exista îndrumare a conștiinței decît dacă există prietenie, și în care folosirea adevărului, în această îndrumare a conștiinței, riscă să pună sub semnul întrebării și să rupă tocmai relația de prietenie care făcuse, totuși, posibil respectivul discurs de adevăr.

Însă acest curaj poate să capete, într-un anumit număr de cazuri, o formă maximală atunci cînd, pentru a spune adevărul, va trebui să acceptăm nu numai să ne punem sub semnul întrebării relația personală, de prietenie, pe care o avem cu cel [cu care] vorbim, ci putem ajunge chiar pînă la a ne risca propria viață. Platon, atunci cînd se duce să-l vadă pe Dionysios cel Bătrîn – povestește Plutarh –, îi spune acestuia o serie de lucruri adevărate care îl rănesc atît de profund pe tiran, încît acesta urzește planul, pe care de altfel nu-l va duce la îndeplinire – de a-l ucide pe Platon. Dar Platon știa, în fond, asta, și acceptase acest risc[35]. *Parrêsia* riscă, prin urmare, {să pună în pericol} nu numai relația existentă între cel care vorbește și cel căruia îi este adresat adevărul, ci, la limită, însăși viața celui care vorbește, dacă, desigur, interlocutorul său are o putere asupra lui și dacă nu poate să suporte adevărul care îi este spus. Această legătură dintre *parrêsia* și curaj este foarte bine indicată de către Aristotel atunci cînd, în *Etica Nicomahică,* leagă ceea ce el numește *megalopsukhia* (măreția sufletească) de practica parresiei[36].

Numai că – iar aceasta este ultima trăsătură pe care aș vrea, pe scurt, s-o reamintesc – *parrêsia* poate să se organizeze, să se dezvolte și să de stabilizeze în ceea ce am putea numi un joc parrasiastic. Căci dacă parresiastul este cu adevărat cel care își asumă riscul de a pune sub semnul întrebării relația sa cu celălalt și chiar propria viață, spunînd adevărul, tot adevărul împotriva a tot și a toate, pe de altă parte, cel

35. Despre această istorie și analiza ei în termeni de *parrêsia,* cf. cursul 12 ianuarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {ed. rom.}, p. 58–63.

36. "Pentru el este o necesitate să-și manifeste deschis ura sau prietenia (căci disimularea îl caraterizează pe omul laș, iar pe el îl preocupă mai mult adevărul decît opinia), după cum o necesitate este și să vorbească și să acționeze deschis (și vorbește deschis din dispreț și din dragoste de adevăr {...}" (Aristotel, *Etica Nicomahică,* Cartea a IV-a, 1124b 26–29 {trad. rom. de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 92}).

căruia îi este spus acest adevăr – indiferent că e vorba de poporul reunit care deliberează asupra celor mai bune decizii care trebuie luate, de Principele, de tiranul sau de regele care trebuie consiliat sau de prietenul care trebuie îndrumat –, acesta (popor, rege, prieten), dacă vrea să joace rolul pe care parresiastul, spunîndu-i adevărul, i-l propune, [trebuie] să accepte acest adevăr, oricît de ofensator ar fi el fie pentru opiniile de-a gata din Adunare, pentru pasiunile sau interesele Principelui sau pentru ignoranța și orbirea individului. Poporul, Principele, individul trebuie să accepte jocul parresiei. Trebuie să-l joace ei înșiși, recunoscînd {faptul} că cel care își asumă riscul de a le spune adevărul trebuie să fie ascultat. Și abia așa se va instaura adevăratul joc al parresiei, plecînd de la acest soi de pact care face ca dacă parresiastul își arată curajul spunînd adevărul în ciuda a tot și a toate, și cel căruia această *parrêsia* îi e adresată să trebuiască să-și dovedească măreția sufletească acceptînd să i se spună adevărul. Acest soi de pact dintre cel care își asumă riscul de a spune adevărul și cel care acceptă să-l asculte se află în miezul a ceea ce am putea numi jocul parresiastic.

Parrêsia este deci, în două cuvinte, curajul adevărului celui care vorbește și își asumă riscul de a spune, în ciuda a tot și a toate, tot adevărul pe care-l gîndește, dar și curajul interlocutorului care acceptă să primească ca adevărat adevărul ofensator pe care-l aude.

Observați, atunci, că practica parresiei este opusul, punct cu punct, a ceea ce constituie, în esență, arta retoricii. Foarte schematic, se poate spune că retorica, așa cum era ea definită și practicată în Antichitate, este în fond o tehnică ce privește felul de a spune lucrurile, dar nu determină în niciun fel raporturile dintre cel care vorbește și ceea ce spune el. Retorica este o artă, o tehnică, un ansamblu de procedee care îi permit celui care vorbește să spună ceva ce nu este, poate, absolut deloc ceea ce el gîndește, dar care va avea efectul de a produce asupra celui [căruia i se adresează]* un anumit număr de convingeri, care va stabili un anumit număr de credințe. Altfel spus, retorica nu implică nicio legătură de ordinul credinței între cel care vorbește și ceea ce el [enunță]. Bunul retorician, bunul retor este omul care poate foarte bine și este capabil să spună cu totul altceva decît ceea ce știe, cu totul altceva decît ceea ce crede, cu totul altceva decît ceea ce gîndește, spunînd-o însă în așa fel încît, pînă la urmă, ceea ce va fi spus, și care nu este deloc nici ceea ce crede, nici ceea ce gîndește, nici ceea ce știe, va fi, va deveni ceea ce gîndesc, ceea ce cred și ceea ce cred că știu cei cărora el le-a adresat respectivele lucruri. În retorică, legătura dintre

* M. F. spune: celui care vorbește.

cel care vorbește și ceea ce el spune e ruptă, însă retorica are ca efect stabilirea unei legături constrîngătoare între lucrul spus și cel căruia sau cei cărora acest lucru le e adresat. Observați că, din acest punct de vedere, retorica este exact opusul parresiei, [care implică, dimpotrivă] instaurarea unei legături puternice, manifeste, evidente între cel care vorbește și ceea ce spune, de vreme ce el trebuie să-și manifeste gîndirea, în cazul parresiei nefiind posibil să spui altceva decît ce gîndești. *Parrêsia* stabilește, așadar, între cel care vorbește și ceea ce el spune o legătură puternică, necesară, constitutivă, deschizînd însă, sub forma riscului, legătura dintre cel care vorbește și cel căruia el i se adresează. Căci, pînă la urmă, cel căruia i ne adresăm poate oricînd să nu primească ceea ce spunem. Poate să se [considere] jignit de cele spuse, poate să le respingă și poate, pînă la urmă, să-l pedepsească sau să se răzbune pe cel care i-a spus adevărul. Retorica, așadar, nu implică o legătură între cel care vorbește și ceea ce se spune, ci urmărește să instaureze o legătură constrîngătoare, o legătură de putere între ceea ce se spune și cel căruia îi sînt adresate cele spuse; *parrêsia,* din contră, implică o legătură puternică și constitutivă între cel care vorbește și ceea ce spune, deschizînd, ca efect al adevărului însuși, ca efect al rănilor provocate de adevăr, posibilitatea unei ruperi a legăturii dintre cel care vorbește și cel căruia i s-a adresat. Să spunem, foarte schematic, că retorul este sau, în tot cazul, poate foarte bine să fie un mincinos eficace care îi constrînge pe ceilalți. Parresiastul, din contră, va fi enunțătorul curajos al unui adevăr prin care își riscă propria viață și relația cu celălalt.

Toate acestea erau niște lucruri pe care vi le spusesem anul trecut. Acum aș vrea să fac un pas în plus și să vă atrag neîntîrziat atenția că nu trebuie să ni se pară că *parrêsia* este un fel de tehnică bine definită care echilibrează retorica și este simetrică față de ea. Nu trebuie să avem impresia că va fi existat, în Antichitate, în fața retorului care era un profesionist, un tehnician, în fața retoricii care era o tehnică ce trebuia învățată, un parresiast și o *parrêsia* care ar fi tot [...*].

Parresiastul nu este un profesionist. Iar *parrêsia* este, totuși, altceva decît o tehnică sau o meserie, chiar dacă există aspecte tehnice în *parrêsia*. *Parrêsia* nu este o meserie, este ceva mai greu de circumscris. Este o atitudine, un mod de a fi care se înrudește cu virtutea, un mod de a proceda. Este o sumă de procedee, de mijloace reunite în vederea

* Michel Foucault este întrerupt aici de o frîntură de muzică pop venind de la un magnetofon. Se aude un asistent repezindu-se asupra aparatului său.
M. F.: "Cred că ați greșit. E măcar Michael Jackson? Păcat".

{atingerii} unui scop, și prin asta, firește, *{parrêsia}* are legătură cu tehnica, dar este, în același timp, și un rol, un rol util, prețios, indispensabil pentru cetate și indivizi. *Parrêsia,* mai curînd decît [ca o] tehnică [precum] retorica, trebuie caracterizată ca o modalitate de a spune adevărul. Pentru a putea s-o circumscriem mai strîns, putem s-o opunem altor modalități fundamentale ale spunerii adevărului pe care le vom întîlni în Antichitate, dar pe care le-am putea regăsi, fără îndoială, mai mult sau mai puțin deplasate, mascate, puse în formă în moduri diverse, și în alte societăți, inclusiv în a noastră. Putem defini, plecînd de la Antichitate, și privind lucrurile tocmai cu claritatea în care ni le-a lăsat ea, patru modalități fundamentale ale spunerii adevărului.

Mai întîi, spunerea adevărului caracteristică profeției. Iar aici voi încerca să fac o analiză nu a ceea se spuneau profeții (într-o anumită măsură, a structurilor a ceea ce e spus de profeți), ci a modului în care profetul se constituie și este recunoscut de ceilalți ca subiect care spune adevărul. Profetul este, evident, asemenea parresiatului, cineva care spune adevărul. Dar cred că ceea ce caracterizează în mod fundamental discursul de adevăr al profetului, veridicția lui, este faptul că profetul se află într-o postură de mediator. Profetul, prin definiție, nu vorbește în numele său. Vorbește pentru o altă voce, gura lui servește drept intermediar pentru o voce care vorbește din altă parte. Profetul transmite un cuvînt care este, în general, cuvîntul lui Dumnezeu. Și articulează și proferează un discurs care nu este al lui. Le adresează oamenilor un adevăr care vine din altă parte. Profetul se mai află în poziția de intermediar și în sensul că se află între prezent și viitor. Profetul este cel care dezvăluie ceea ce timpul le ascunde oamenilor, ceva ce nicio privire omenească nu ar putea să vadă și nicio ureche omenească nu ar putea să audă fără el; aceasta este cea de-a doua caracteristică a posturii intermediare, de mediator, a profetului. Discursul profetic de adevăr mai este intermediar și prin aceea că, într-un anumit mod, bineînțeles, profetul dezvăluie, arată, lămurește ceea ce le este ascuns oamenilor, dar, pe de altă parte, sau mai curînd în același timp, el nu dezvăluie fără a fi obscur și nu dezvăluie fără a învălui ceea ce spune într-o anumită formă, aceea a enigmei. Ceea ce are drept urmare faptul că profeția nu oferă niciodată prescripții univoce și clare. Nu spune adevărul verde, pe șleau, în pura și simpla lui transparență. Chiar și atunci cînd profetul spune ce trebuie să facem, încă mai trebuie să ne punem întrebări, încă mai e nevoie să vedem dacă am înțeles bine, încă mai trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva încă sîntem orbi, încă mai trebuie să chestionăm, să ezităm, să interpretăm.

Or, tocmai, *parrêsia* se opune punct cu punct acestor diferite caracteristici ale veridicției profetice. Parresiastul se opune, așa cum putem observa, profetului în măsura în care profetul nu vorbește pentru el însuși, ci în numele altcuiva, articulînd o voce care nu este a lui. Parresiastul, dimpotrivă, prin definiție, vorbește în numele său. Este esențial ca el să formuleze propria sa părere, propria sa gîndire și propria sa convingere. Trebuie să semneze ceea ce spune, francheța lui nu este posibilă decît cu acest preț. Profetul nu trebuie să fie franc, chiar dacă spune adevărul. În al doilea rînd, parresiastul nu enunță viitorul. Desigur, el revelează și dezvăluie ceea ce orbirea oamenilor nu poate să perceapă, dar nu înlătură vălul care acoperă viitorul. Înlătură vălul care acoperă ceea ce este. Parresiastul nu îi ajută pe oameni să depășească, într-o anumită măsură, ceea ce îi desparte de propriul lor viitor, ca urmare a structurii ontologice a ființei umane și a timpului. Îi ajută în orbirea lor, dar în orbirea lor cu privire la ceea ce sînt, cu privire la ei înșiși, și, în consecință, ca urmare nu a unei structuri ontologice, ci a unei greșeli, distrageri sau împrăștieri morale, ca urmare a unei neatenții, a unei complezențe, a unei lașități. Și tocmai aici, în acest joc dintre ființa umană și orbirea ei care își are rădăcina într-o neatenție, o complezență, o lașitate, o distragere morală, își joacă parresiastul rolul, rol de dezvăluitor foarte diferit, prin urmare, așa cum puteți observa, [de cel] al profetului, care se plasează în punctul de articulare dintre finitudinea umană și structura timpului. În al treilea rînd, parresiastul, și de astă dată tot prin definiție, nu se exprimă prin enigme, spre deosebire de profet. Spune, din contră, lucrurile cît mai clar, cît mai direct posibil, fără nicio deghizare, fără niciun ornament retoric, astfel încît vorbele sale să poată dobîndi imediat o valoare prescriptivă. Parresiastul nu lasă loc interpretării. El lasă, desigur, ceva de făcut: îi lasă celui căruia i se adresează dificila sarcină de a avea curajul să accepte acest adevăr, de a-l recunoaște și de a face din el un principiu de conduită. El îi lasă această sarcină morală, dar, spre deosebire de profet, nu îi lasă și dificila datorie de a interpreta.

În al doilea rînd, cred că veridicția parresiastică mai poate fi opusă și unui alt mod al spunerii adevărului care a fost foarte important în Antichitate, mai important, probabil, pentru filosofia antică decît cel profetic: acela al înțelepciunii. Știți că înțeleptul, iar prin asta, de altfel, el se opune profetului despre care tocmai am vorbit, vorbește în numele său, în propriul său nume. Și chiar dacă este adevărat că această înțelepciune a putut să-i fi fost inspirată de un zeu sau să-i fie transmisă de o tradiție, printr-o învățătură mai mult sau mai puțin esoterică,

tot la fel de adevărat este și că înțeleptul este prezent în ceea ce spune, în propriul său discurs de adevăr. Înțelepciunea pe care o formulează este cu adevărat propria sa înțelepciune. Înțeleptul, prin ceea ce spune, își manifestă propriul mod de a fi înțelept și, în această măsură, chiar îndeplinește o anumită funcție de intermediar între tradiția atemporală și cel căruia i se adresează, el nu este doar o portavoce, așa cum poate să fie profetul. Este el însuși un înțelept, și tocmai modul său de a fi înțelept ca mod personal de a fi îi acordă calitatea de înțelept, calificîndu-l pentru a rosti discursul înțelepciunii. În această măsură, prezent cum este în discursul său înțelept și manifestîndu-și propriul mod de a fi înțelept prin discursul său înțelept, el este mult mai apropiat de parresiast decît de profet. Dar înțeleptul – și asta este tocmai ceea ce-l caracterizează, cel puțin printr-un anumit număr de trăsături care apar în literatura antică – își ține înțelepciunea într-o retragere sau, cel puțin, într-o rezervă care este esențială. În fond, înțeleptul e înțelept în și pentru el însuși, nu are nevoie să se pronunțe. Nu este obligat să vorbească, nimic nu-l obligă să-și împărtășească înțelepciunea, s-o distribuie sub formă de învățătură sau s-o manifeste. Asta explică, dacă vreți, de ce este înțeleptul structuralmente tăcut. Iar dacă vorbește, n-o face decît dacă este solicitat de întrebările cuiva sau de o situație de urgență pentru cetate. Asta explică și de ce răspunsurile sale – iar prin asta, atunci, el poate foarte bine să se înrudească cu profetul, și deseori să-l imite și să vorbească la fel ca el – pot foarte bine să fie enigmatice, lăsîndu-i pe cei cărora li se adresează într-o totală ignoranță sau incertitudine cu privire la ceea ce, efectiv, va fi spus. O altă caracteristică a discursului de adevăr al înțelepciunii o constituie faptul că înțelepciunea spune ceea ce este, spre deosebire de profeție, care spune ceea ce va fi. Înțeleptul enunță ceea ce este, adică ființa lumii și a lucrurilor. Iar dacă această spunere a adevărului cu privire la ființa lumii și a lucrurilor poate să dobîndească o valoare prescriptivă, nu este [sub] forma unui sfat legat de o conjunctură, ci sub aceea a unui principiu general de conduită.

Aceste caracteristici ale înțeleptului pot fi cît se poate de clar descifrate și redescoperite în textul – tîrziu, totuși, dar unul dintre cele mai bogate în informații diverse – al lui Diogenes Laertios, atunci cînd acesta face portretul lui Heraclit. În primul rînd, Heraclit trăiește într-o retragere esențială. Rămîne tăcut. Și Diogenes Laertios reamintește din ce moment și de ce s-a produs ruptura dintre Heraclit și efesieni. Efesienii îl exilaseră pe Hermodoros, un prieten al lui Heraclit, tocmai pentru că Hermodoros era mai înțelept și mai bun decît ei. Și ei ar fi spus:

Nu vrem "să fie niciunul dintre noi cel mai valoros"[37]. Iar dacă există, printre noi, cineva care este mai bun decît noi, să se ducă să trăiască în altă parte, printre alții. Ceea ce nu suportă efesienii este tocmai superioritatea celui care spune adevărul. Îl izgonesc pe parresiast. L-au izgonit pe Hermodoros, care a fost obligat să plece, constrîns și forțat la exilul cu care ei îl pedepseau pe cel capabil să spună adevărul. Heraclit, în ceea ce îl privește, a răspuns printr-o retragere voluntară. Dacă efesienii l-au pedepsit cu exilul pe cel mai bun dintre ei, ei bine, spune el, toți ceilalți, mai puțin valoroși decît el, ar trebui să fie uciși. Și de vreme ce nu sînt uciși, plec eu singur. Și din acel moment refuză, deși este solicitat, să dea legi cetății. Deoarece, spune el, cetatea este deja dominată de o *ponêra politeia* (un mod deficitar de viață politică). Și atunci se retrage și joacă – imagine celebră – arșice cu copiii. Iar celor pe care îi scandalizează să-l vadă jucînd arșice cu copiii, le spune: "De ce vă mirați, ticăloșilor, oare nu-i mai bine să fac acest lucru, decît să iau parte la viața publică împreună cu voi *[met' humôn politeuesthaï]*?"[38] Se retrage în munți, practicînd disprețul față de oameni *(misanthropôn)*[39]. Iar cînd era întrebat de ce tace, răspundea: "Ca să vorbiți voi"[40]. Și Diogenes Laertios spune că tocmai în această retragere și-a scris Poemul, în termeni voit obscuri, pentru ca doar cei capabili să-l poată citi și pentru ca el însuși să nu poată fi disprețuit că este citit de toți și de oricine[41].

Acestui rol, acestei caracterizări a înțeleptului, care, în mod fundamental, tace, nu se pronunță decît atunci cînd vrea el și [doar] în enigme, i se opun personajul și caracteristicile parresiastului. Parresiastul nu este cineva care se menține fundamental în rezervă. Din contră, datoria, obligația, misiunea, sarcina lui este să vorbească, și nu are dreptul să se sustragă acestei îndatoriri. Vom vedea asta tocmai în cazul lui Socrate, care o reamintește foarte des în *Apărare:* de la zeu a primit funcția de a se duce să-i interpeleze pe oameni, să-i tragă de mînecă, să le pună întrebări. Și nu va abandona această sarcină. Chiar amenințat cu moartea, își va face datoria pînă la capăt, pînă la ulti-

37. "Heraclit" {in Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* trad. rom. de C. I. Balmuș, Iași, Polirom, 1997, Cartea a IX-a, § 2, p. 286}.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, IX, 12, p. 288.

41. *Ibid.,* IX, 5, p. 287.

ma suflare[42]. În vreme ce înțeleptul rămîne cufundat în tăcere și nu răspunde decît cu parcimonie, cît mai puțin posibil, la întrebările care îi sînt adresate, parrestiastul este, dimpotrivă, necontenitul, permanentul, insuportabilul interpelator. În al doilea rînd, în vreme ce înțeleptul este cel care, tocmai pe fondul esențialei sale tăceri, se exprimă prin enigme, parresiastul, din contră, trebuie să vorbească, și cît mai clar cu putință. În fine, în vreme ce înțeleptul spune ceea ce este, dar în forma însești ființei lucrurilor și a lumii, parresiastul spune ceea ce este, dar în singularitatea indivizilor, a situațiilor și a conjuncturilor. Rolul lui specific nu este să enunțe ființa naturii și a lucrurilor. Vom regăsi necontenit, în analiza parresiei, această opoziție dintre cunoașterea inutilă, care enunță ființa lucrurilor și a lumii, și discursul de adevăr al parresiastului, care este întotdeauna aplicat, pune sub semnul întrebării, țintește indivizi și situații pentru a spune ce sînt în realitate, pentru a le spune indivizilor adevărul despre ei înșiși, adevăr ce rămîne ascuns privirilor acestora, pentru a le dezvălui situația lor actuală, caracterul lor, defectele lor, valoarea purtării lor și eventualele urmări ale deciziilor pe care le-ar lua. Parresiastul nu îi dezvăluie interlocutorului său ceea ce este. Îi dezvăluie sau îl ajută să recunoască cine este.

În sfîrșit, cea de-a treia modalitate a spunerii adevărului pe care o putem opune discursului de adevăr al parresiastului este discursul de adevăr al profesorului, al tehnicianului, al [învățătorului]. Profetul, înțeleptul și profesorul.*

42. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 30b {trad. rom. de Francisca Băltăceanu, in *Opere,* vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 30–31}.

* M. F.: Atunci, dacă vreți, pentru că vă veți fi săturat, poate, ca unii să audă, alții să nu audă, unii să stea jos, alții să stea în picioare, iar eu, oricum, să vorbesc, ne oprim cinci sau zece minute. Și ne revedem imediat, bine? Mă voi strădui să termin pînă la unsprezece și un sfert. Mulțumesc.

Cursul din 1 februarie 1984

Ora a doua

Veridicția tehnicianului. – Obiectul veridicției parresiastice: êthos*-ul. – Îmbinarea celor patru moduri de veridicție la Socrate. – Veridicția filosofică drept articulare a funcțiilor de înțelepciune și de* parrêsia. *– Predicarea și Universitatea în Evul Mediu. – Un nou mod de a combina modurile de veridicție. – Reconfigurarea celor patru modalități ale veridicției în epoca modernă.*

[...*] Am încercat, prin urmare, să reperez relațiile și diferențele dintre modul parresiastic de veridicție și modul de veridicție mai întîi profetic, apoi al înțelepciunii. Acum aș vrea, foarte schematic, foarte aluziv, să indic cîteva dintre raporturile care se pot observa între veridicția parresiastică și veridicția celui care transmite niște cunoștințe – mi-ar fi plăcut mai mult să spun, în fond: a tehnicianului. Aceste personaje (medicul, muzicantul, cizmarul, tîmplarul, profesorul de arme, gymnasiarhul), deseori evocate de Platon în dialogurile sale, socratice sau nu, posedă o cunoaștere caracterizată ca *tekhnê,* ca pricepere și abilitate, care implică, așadar, niște cunoștințe, dar niște cunoștințe care se materializează într-o practică și care implică, pentru a fi achiziționate, nu doar o cunoaștere teoretică, ci un întreg exercițiu (o întreagă *askêsis* sau o întreagă *meletê*[1]). Ei dețin această cunoaștere, o profesează și sînt capabili să-i învețe și pe alții s-o profeseze. Acest tehnician, care deține o *tekhnê,* a învățat-o și este capabil să-i învețe și pe alții s-o practice, este cineva – iar prin asta el se va deosebi, firește, de înțelept – care are obligația să spună adevărul sau, în orice caz, să formuleze ceea ce știe și să le transmită și altora aceste cunoștințe. La

---

* M. F.: [început inaudibil] ... și ambiguitatea parresiei întotdeauna limitate a instituțiilor. Într-adevăr, sala 6 nu era sonorizată, nu este sonorizată și nu va fi sonorizată. Vi s-a spus adevărul atunci cînd vi s-a spus că sala 6 nu e sonorizată, dar ceea ce nu vi s-a spus, ceea ce nu mi s-a spus nici mie este că sala 5, în schimb, este sonorizată. Sau, în orice caz, este {sonorizată} începînd de acum. Astfel încît aceia dintre dumnevoastră care s-au săturat să stea în picioare sau pe jos vor putea găsi în sala 5 un loc în care vor putea să se așeze, să citească ziarul și să stea de vorbă în tihnă. De acord? Asta e. Mulțumesc și scuze. Și deci de acum înainte, dacă înțeleg bine, în fiecare miercuri sala 5 va fi cuplată cu sala de față. Nu vor mai fi {cuplate} sala 8 și sala 6, ci sala 8 și sala 5. Asta e, îmi cer scuze pentru toate aceste peripeții.

1. Asupra acestor două noțiuni și a diferenței dintre ele, cf. *Hermeneutica subiectului,* (de exemplu {trad. rom.} p. 303–308 și 434–435).

urma urmei, acest tehnician are o anumită obligație de a vorbi. Este obligat, într-un anumit fel, să expună cunoașterea pe care o posedă și adevărul pe care-l cunoaște, pentru că această cunoaștere și acest adevăr sînt legate de o întreagă tradiționalitate. El însuși, acest om al *tekhnê,* n-ar fi putut, în mod evident, să învețe ceva și n-ar ști astăzi nimic sau doar foarte puține lucruri dacă nu ar fi existat, înaintea lui, un tehnician *(tekhnitês)* ca și el care să-l învețe acele lucruri, căruia să-i fi fost elev și care să-i fi fost profesor. Și așa cum el n-ar fi învățat nimic dacă n-ar fi existat cineva care să-i spună ceea ce știa înaintea lui, pentru ca lucrurile pe care le știe să nu moară după el, și el va trebui, la rîndul lui, să le transmită.

În această idee a cuiva care posedă cunoașterea unei *tekhnê,* pe care a primit-o și pe care o urmează să o transmită, regăsim deci, într-adevăr, principiul unei obligații de a vorbi, pe care n-o întîlnim la înțelept, dar pe care o întîlnim la parresiast. Acest profesor însă, acest om al unei *tekhnê,* al priceperii și al învățăturii, în această transmitere a cunoștințelor, în această spunere a adevărului pe care a moștenit-o el însuși și pe care o va transmite mai departe, vedem foarte clar – și este tocmai ceea ce-l deosebește de parresiast – că nu își asumă niciun risc. Oricine știe – eu, primul – că nimeni nu trebuie să aibă curaj ca să fie profesor. Din contră, cel care predă, care funcționează ca profesor, leagă, sau în tot cazul speră sau dorește, uneori, să stabilească între el însuși și cel sau cei care îl ascultă o legătură, o legătură care este aceea a cunoașterii comune, a moștenirii, a tradiției, legătură care poate să fie și una de recunoaștere personală sau de prietenie. În orice caz, în această veridicție se stabilește o filiație în ordinea cunoașterii. Am văzut că parresiastul, din contră, își asumă un risc. El riscă {să pună în pericol} relația pe care o are cu cel căruia i se adresează. Și spunînd adevărul, departe de a stabili o astfel de relație pozitivă a cunoașterii comune, a moștenirii, a filiației, a recunoașterii, a prieteniei poate, el riscă, dimpotrivă, să stîrnească mînia, să se certe cu dușmanul, să trezească ostilitatea din partea cetății, să atragă răzbunarea și pedeapsa din partea regelui, dacă e vorba de un suveran rău și dacă acest suveran se comportă tiranic. Iar în acest risc, se poate ajunge pînă la propria sa viață, din moment ce el poate să plătească cu viața adevărul pe care l-a enunțat. În cazul veridicției tehnice, transmisiunea asigură, dimpotrivă, supraviețuirea cunoașterii, în vreme ce *parrêsia* riscă moartea celui care o practică. Veridicția tehnicianului și a profesorului unește și leagă. Veridicția parresiastului se expune riscului ostilității, al războiului, al urii și al morții. Și dacă este adevărat că adevărul parresiastului – [atunci cînd] este primit, [cînd] celălalt, în fața lui, acceptă pactul și joacă jocul

parresiei – poate, în acel moment, să unească și să reconcilieze, asta nu se întîmplă decît după ce va fi deschis un moment esențial, fundamental, structuralmente necesar: posibilitatea urii și a dezbinării.

Să spunem deci, foarte schematic, că parresiastul nu este profetul care enunță adevărul dezvăluind, în numele altcuiva și într-un mod enigmatic, destinul. Parresiastul nu este un înțelept care, în numele înțelepciunii, enunță, atunci cînd vrea el și pe fondul propriei sale tăceri, ființa și natura *(phusis)*. Parresiastul nu este profesorul, învățătorul, omul priceperii și al deprinderii care enunță, în numele tradiției, o *tekhnê*. El nu enunță așadar nici destinul, nici ființa, nici o *tekhnê*. Din contră, în măsura în care își asumă riscul de a porni războiul cu ceilalți, în loc să consolideze, asemenea profesorului, legătura tradițională [vorbind] în propriul său nume și cît se poate de clar și de răspicat, [spre deosebire] de profet care vorbește în numele altcuiva, [în măsura,] în sfîrșit, [în care enunță] adevărul a ceea ce este – adevărul a ceea ce este sub forma singulară a indivizilor și a situațiilor, nu adevărul ființei și al naturii lucrurilor –, ei bine, parresiastul pune în joc discursul adevărat a ceea ce grecii numeau *êthos*.

Destinul are o modalitate de veridicțe pe care o aflăm în profeție. Ființa are o modalitate de veridicție pe care o întîlnim la înțelept. *Tekhnê* are o modalitate de veridicție pe care o găsim la tehnician, la profesor, la învățător, la omul abilităților dobîndite. În sfîrșit, *êthos*-ul își are propria sa veridicție în cuvîntul parresiastului și în jocul parresiei. Profeția, înțelepciunea, învățătura și *parrêsia* sînt, după părerea mea, patru moduri de veridicție care [unu] implică personaje diferite, doi, necesită moduri de spunere diferite și, trei, se referă la domenii diferite (destin, ființă, *tekhnê, êthos*).

De fapt, prin acest reperaj, eu nu definesc în primul rînd niște tipuri sociale, distincte din punct de vedere istoric. Nu vreau să spun că în civilizația antică existau patru profesiuni sau patru tipuri sociale: profetul, înțeleptul, profesorul și parresiastul. Desigur, se poate întîmpla ca aceste patru mari modalități ale veridicției (veridicția profetică, aceea a înțelepciunii, cea tehnică și cea etică sau parresiastică) să corespundă fie unor instituții, fie unor practici, fie unor personaje pe care putem să le deosebim suficient de clar. Unul dintre motivele pentru care exemplul Antichității e privilegiat îl constituie tocmai faptul că ne permite să distingem, într-o oarecare măsură, aceste diferite [modalități] ale spunerii adevărului, aceste diferite moduri de veridicție. Pentru că, în Antichitate, le întîlnim suficient de clar particularizate și încarnate, puse în formă, aproape instituționalizate în forme diferite. Avem funcția profetică, suficient de clar definită și instituționali-

zată. Și personajul înțeleptului era, de asemenea, suficient de bine izolat (vedeți portretul lui Heraclit). Profesorul, tehnicianul, omul unei *tekhnê* îi vedem apărînd foarte clar în dialogurile socratice (sofiștii erau tocmai astfel de tehnicieni și de profesori care voiau să aibă o funcție universală). Cît îl privește pe parresiast, acesta apare cît se poate de clar, [potrivit] propriului său profil – asupra acestui aspect vom reveni data viitoare –, odată cu Socrate, apoi cu Diogene și cu o serie întreagă de filosofi. Dar oricît de distincte ar fi aceste roluri, și chiar dacă este adevărat că în anumite momente, în anumite societăți sau în anumite civilizații, putem observa cum aceste patru funcții sînt asumate și acaparate, într-o anumită măsură, de niște instituții sau de niște personaje foarte clar diferite, nu se poate să nu remarcăm că nu este, fundamental, vorba de niște personaje sau de niște roluri sociale. Țin la această idee, aș vrea chiar să insist asupra ei: este vorba, în primul rînd, de niște moduri de veridicție. Se întîmplă – și se va întîmpla, de fapt, foarte des, mai des decît varianta opusă – ca aceste moduri de veridicție să fie combinate unele cu altele, putînd fi regăsite în forme de discurs, în tipuri instituționale, în personaje sociale care amestecă modurile de veridicție unele cu altele.

Putem deja observa felul în care Socrate combină elemente care țin de domeniul profeției, al înțelepciunii, al profesoratului și al parresiei. Socrate este parresiastul[2]. Să ne aducem însă aminte: de la cine și-a primit el funcția de parresiast, misiunea de a interpela oamenii, de a-i trage de mînecă și de a le spune: Ocupă-te un pic de tine însuți? De la zeul de la Delfi și de la instanța profetică care a transmis acest verdict. Cînd au venit să-l întrebe care este cel mai învățat om din Grecia, oracolul a răspuns: Socrate. Și tocmai pentru a onora această profeție, pentru a-l onora, totodată, pe zeul delfic care a stabilit principiul "cunoaște-te pe tine însuți" și-a început Socrate misiunea[3]. Funcția sa de parresiast nu este, prin urmare, lipsită de o anumită legătură cu această funcție profetică, de care totuși se deosebește. La fel, Socrate are o relație cu înțelepciunea, oricît de parresiast va fi fiind. Această relație e marcată de mai multe trăsături, care privesc virtutea personală, stăpînirea de sine, abținerea de la orice plăcere, rezistența în fața tuturor suferințelor, capacitatea de a se abstrage din lume. Amintiți-vă celebra scenă cu Socrate devenit insensibil, stînd nemișcat,

2. Asupra acestei dimensiuni a rostirii socratice, cf., deja, cursul din 2 martie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {ed. rom.}, p. 308–320.

3. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 21a-e {p. 19–20}.

nepercepînd frigul pe vremea cînd era oștean și se afla la război[4]. Nu trebuie să uităm că există, de asemenea, la Socrate și această trăsătură, într-un anumit sens chiar mai importantă, a înțelepciunii care constă, orice s-ar spune, într-o anumită tăcere. Pentru că Socrate nu vorbește. Nu ține discursuri, nu spune în mod spontan ceea ce știe. Din contră, se afirmă pe sine ca fiind cel care nu știe și care, neștiind și știind doar că nu știe, se va menține rezervat și tăcut, mulțumindu-se doar să întrebe. Întrebarea este, într-adevăr, o anumită modalitate, dacă vreți, de a îmbina rezerva esențială a înțeleptului, care tace, cu datoria de *parrêsia* (adică cu datoria de a interpela și de a te pronunța). Numai că înțeleptul tace pentru că știe și pentru că are dreptul de a nu-și declara știința, în vreme ce Socrate tace spunînd că nu știe și punînd întrebări, interogînd pe toată lumea și pe oricine, asemenea parresiastului. Observați deci și aici că trăsătura parresiastică se combină cu trăsăturile înțelepciunii. Și, în sfîrșit, bineînțeles, relația cu tehnicianul, cu profesorul. Problema socratică este, într-adevăr: cum poate fi predată virtutea și cum le pot fi transmise celor tineri calitățile și cunoștințele necesare atît pentru a trăi bine, cît și pentru a guverna așa cum se cade cetatea? Aduceți-vă aminte de *Alcibiade*[5]. Aduceți-vă, de asemenea, aminte – iar asupra acestui aspect vom reveni data viitoare – de finalul dialogului *Lahes,* atunci cînd Socrate acceptă să-i primească, pentru a-i învăța să se ocupe de ei înșiși, pe fiii lui Lysimachos și [Melesias][6]. Socrate este, prin urmare, parresiastul, aflat însă, încă o dată, într-o relație permanentă, esențială, cu veridicția profetică, cu veridicția înțelepciunii și cu veridicția tehnică a profesoratului.

Mult mai mult decît ca niște personaje, profeția, înțelepciunea, învățătura, tehnica și *parrêsia* trebuie, prin urmare, privite ca niște moduri fundamentale ale spunerii adevărului. Există modalitatea care enunță în mod enigmatic cum stau lucrurile în legătură cu ceea ce scapă oricărei ființe umane. Există modalitatea care enunță în mod apodictic cum stau lucrurile în legătură cu ființa, cu *phusis* și cu ordinea lucrurilor. Există veridicția care enunță în mod demonstrativ cum stau lucrurile în ceea ce privește cunoștințele și deprinderile. Există, în sfîrșit, veridicția care enunță în mod polemic cum stau lucrurile în ceea ce privește indi-

4. Scenă povestită de Alcibiade în *Banchetul* (220a–220d); cf. trimiterea la aceeași scenă din cursul din 1982, *Hermeneutica subiectului* {ed. rom.}, p. 58–59.

5. Cf. analiza acestui dialog în cursurile din 6 și 13 ianuarie 1982, in *Hermeneutica subiectului* {ed. rom.}, p. 13–86.

6. Platon, *Lahes,* 200e {trad. rom. de Dan Slușanschi, in *Opere,* vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 268}.

vizii și situațiile. Aceste patru moduri ale spunerii adevărului sînt, cred eu, absolut fundamentale pentru analiza discursului, în măsura în care tocmai prin discurs se constituie, pentru el însuși și pentru ceilalți, subiectul care spune adevărul. Părerea mea este că, începînd cu cultura greacă, subiectul care spune adevărul, care ține un discurs de adevăr, îmbracă aceste patru forme posibile: este fie profet, fie înțelept, fie tehnician, fie parresiast. Cred că ar putea fi interesant să se cerceteze cum se combină aceste patru modalități, care, încă o dată, nu se identifică, o dată pentru totdeauna, cu niște roluri ori cu niște personaje, în diferitele culturi, societăți sau civilizații, în diferitele moduri de discursivitate, în ceea ce am putea numi diferitele "regimuri de adevăr" pe care le putem întîlni în diferitele societăți.

Părerea mea – este, în orice caz, ceea ce am încercat să vă demonstrez, fie și schematic – este că în cultura greacă, la sfîrșitul secolului al V-lea și începutul secolului al IV-lea, pot fi reperate, bine repartizate într-un fel de dreptunghi, aceste patru mari moduri de veridicție: veridicția profetului și a destinului, veridicția înțelepciunii și a ființei, veridicția învățării și *tekhnê* și veridicția parresiei cu *êthos*-ul. Dar dacă aceste patru modalități sînt, astfel, destul de ușor descifrabile, separabile și separate unele de altele în această epocă, una dintre trăsăturile istoriei filosofiei antice (și, probabil, ale culturii antice în genere) constituind-o tocmai tendința, între modul de veridicție caracteristic înțelepciunii și modul de veridicție caracteristic parresiei, de a se apropia, de a se combina, de a se lega una de cealaltă într-un fel de modalitate filosofică a veridicției, o veridicție foarte diferită atît de veridicția profetică, cît și de acea învățare a unor *tekhnai* pe care o va ilustra, între altele, retorica. Vom vedea, în orice caz, izolîndu-se, formîndu-se o veridicție filosofică ce va avea, din ce în ce mai insistent, pretenția de a enunța ființa sau unitatea lucrurilor doar în măsura în care această veridicție va putea să privească, va putea fi pertinentă, va putea să articuleze și să întemeieze o veridicție pe *êthos* sub forma parresiei. Și, în această măsură, se poate spune că înțelepciunea și *parrêsia* vor ajunge, doar pînă la un anumit punct, bineînțeles, să se confunde. În orice caz, ele vor fi atrase, parcă, una spre cealaltă, va exista ceva ca un fenomen de gravitație între înțelepciune și *parrêsia,* gravitație ce se va manifesta prin acele faimoase personaje de filosofi care enunță adevărul lucrurilor, dar care, mai ales, le spun oamenilor adevărul în ceea ce îi privește, de-a lungul întregii culturi elenistice și romane, sau greco-romane. Iată, dacă vreți, o posibilitate de analiză a unei istorii a regimului de adevăr privind raporturile dintre *parrêsia* și înțelepciune.

Am putea spune, revenind la cele patru mari moduri fundamentale despre care vă vorbeam, că, de pildă, creştinismul medieval a operat alte apropieri. Filosofia greco-romană apropiase modalitate parresiastică şi modalitatea înţelepciunii. În creştinismul medieval însă, mi se pare că am putea observa un alt tip de regrupare: regruparea dintre modalitatea profetică şi modalitatea parresiastică. A spune adevărul cu privire la viitor (cu privire la ceea ce oamenilor le este ascuns ca urmare a înseşi finitudinii lor şi a structurii timpului, cu privire la ceea ce îi aşteaptă pe oameni şi la iminenţa evenimentului încă ascuns) şi a le spune, apoi, oamenilor adevărul cu privire la ceea ce sînt, aceste două [modalităţi] s-au apropiat foarte mult şi într-un mod cu totul aparte într-un anumit număr de [tipuri] de discurs, ca şi de instituţii, de altfel. Mă gîndesc la predică şi la predicatori, mai cu seamă la acei predicatori care, începînd cu mişcarea franciscană şi cu cea dominicană, vor traversa întreaga lume occidentală şi întregul Ev Mediu, jucînd un rol istoric absolut remarcabil în perpetuarea – dar şi în primenirea, în transformarea – ameninţării pentru lumea occidentală. Aceşti mari predicatori au jucat, în acea societate, în acelaşi timp rolul profetului şi rolul parresiastului. Cel care enunţă iminenţa ameninţătoare a zilei de mîine, a Împărăţiei zilei de pe urmă, a Judecăţii de Apoi sau a morţii care se apropie le spune, în acelaşi timp, oamenilor ce sînt, spunîndu-le cu francheţe, pe faţă, cu deplină *parrêsia,* care le sînt greşelile, crimele, şi unde anume şi cum anume trebuie să-şi schimbe modul de a fi.

La polul opus, mi se pare că aceeaşi societate medievală, aceeaşi civilizaţie medievală a avut tendinţa de a apropia celelalte două moduri de veridicţie: modalitatea proprie înţelepciunii, care enunţă fiinţa lucrurilor şi natura lor, şi modalitatea proprie învăţămîntului. A spune adevărul cu privire la fiinţă şi a spune adevărul cu privire la cunoaştere au constituit sarcina unei instituţii la fel de specifice Evului Mediu ca Predicarea: Universitatea. Predicarea şi Universitatea mi se par a fi nişte instituţii specifice Evului Mediu în care vedem grupîndu-se două cîte două funcţiile despre care v-am vorbit, ele definind un regim al veridicţiei, un regim al spunerii adevărului foarte diferit de acela care putea fi întîlnit în lumea elenistică şi greco-romană, în care mai curînd *parrêsia* şi înţelepciunea apăreau combinate.

Dar epoca modernă, mă veţi întreba? Nu prea ştiu ce să spun. Ar fi, fără îndoială, de analizat. Am putea, poate, să spunem – dar acestea nu sînt decît nişte ipoteze, nici măcar nişte ipoteze: nişte propoziţii aproape incoerente – că putem întîlni, într-adevăr, modalitatea veridicţiei profetice într-un anumit număr de discursuri politice, de dis-

cursuri revoluționare. În societatea modernă, discursul revoluționar, ca orice discurs profetic, vorbește în numele altcuiva, vorbește pentru a enunța un viitor, viitor ce are deja, pînă la un anumit punct, forma destinului. Cît despre modalitatea ontologică a veridicției care enunță ființa lucrurilor, aceasta ar putea fi, probabil, regăsită într-o anumită modalitate a discursului filosofic. Modalitatea tehnică a veridicției se organizează mult mai mult în jurul științei decît în jurul învățămîntului, sau, oricum, în jurul unui complex alcătuit din instituțiile de știință și de cercetare și instituțiile de învățămînt. Iar modalitatea parresiastică, cred, tocmai, că a dispărut ca atare, nemaiputînd fi regăsită decît grefată și sprijinindu-se pe una dintre aceste trei modalități. Discursul revoluționar, atunci cînd ia forma unei critici a societății existente, joacă rolul unui discurs parresiastic. Discursul filosofic, ca o analiză, ca o reflecție asupra finitudinii umane, ca o critică a tot ceea ce, fie în ordinea cunoașterii, fie în cea a moralei, poate să depășească limitele finitudinii umane, joacă într-adevăr, într-o oarecare măsură, rolul parresiei. Cît privește discursul științific, atunci cînd acesta se desfășoară – și nu poate să n-o facă, în chiar dezvoltarea sa – ca o critică a prejudecăților, a cunoștințelor existente, a instituțiilor dominante, a modurilor actuale de a proceda, el joacă, într-adevăr, acest rol parresiastic. Iată cam ce voiam să vă spun.*

---

* M. F. continuă: Intenționam să încep să vă vorbesc despre *parrêsia* așa cum îmi propun să o studiez anul acesta. Dar la ce bun? N-aș dispune decît de cinci minute, după care ar trebui s-o iau de la capăt data viitoare. Și atunci, dacă vreți, putem merge să bem o cafea. Aș putea să vă spun: vreau foarte mult să răspund la întrebările voastre, dar nu știu cît ar putea să însemne atunci cînd e vorba de un public... *[răspuns la o întrebare din public cu privire la seminarul închis]*
Am două lucruri să vă spun, chestiunea aceasta și încă una, măruntă. Cu privire la seminar, încă o dată, există aici o problemă instituțională și juridică. În principiu, nu avem dreptul să facem un seminar închis. Iar atunci cînd mi s-a întîmplat să fac un seminar închis – cel pe care l-am făcut [despre] Pierre Rivière, de exemplu, unii își mai aduc, poate, aminte –, au existat plîngeri. Și, într-adevăr, din punct de vedere juridic, nu avem dreptul să facem un seminar închis. Numai că pentru anumite tipuri de cercetare, a le cere [pe de o parte] profesorilor să ofere public o privire asupra cercetărilor lor, împiedicîndu-i [pe de altă parte] să țină un seminar închis în care să poată, împreună cu studenții, să efectueze aceste cercetări, mi se pare că aici există o contradicție. Altfel spus, poți să-i ceri unui profesor să ofere o privire asupra cercetărilor sale sub forma unor cursuri publice, și doar atît dacă face niște cercetări pe care le poate desfășura de unul singur. Și, dacă vreți, tocmai acesta este unul dintre motivele pur tehnice pentru care, într-adevăr, de ani buni fac cursuri despre filosofia antică, pentru că, la urmelor urmelor, e suficient să ai cele două sute de volume publicate de Budé la dispoziție, și gata. Nu ai nevoie de o muncă de echipă. Dar dacă – așa cum aș vrea eu să fac – îți propui să studiezi practicile, formele, rațiunalitățile guvernării în societatea modernă, nu poți s-o faci cu adevărat decît

în echipă. Or, vă rog să înțelegeți cît se poate de clar, nu este o jignire pentru nimeni că acest auditoriu nu va putea să constituie o echipă. Și atunci, ceea ce aș vrea este să obțin dreptul de a împărți activitatea didactică în două: niște cursuri publice, care sînt statutare; dar și niște cursuri, sau o cercetare în grup închis, care constituie, după părerea mea, condiția pentru a putea desfășura sau, în tot cazul, pentru a putea primeni cursurile publice pe care le ții. Există, cred eu, o contradicție să le ceri oamenilor să facă cercetare și cursuri publice dacă cercetării pe care trebuie s-o facă nu îi oferi suporturile instituționale care s-o facă posibilă.

În al doilea rînd, atunci, o mică chestiune, este probabil – știți, eu nu știu niciodată foarte bine de la o săptămînă la alta ce o să fac – să vă țin, fie săptămîna viitoare, fie, poate, peste două săptămîni, un curs [sau] o jumătate de curs despre una dintre ultimele două cărți ale lui Dumézil, aceea, ați auzit probabil, despre "călugărul negru în cenușiu", care se referă la Nostradamus, dar care cuprinde și o a doua parte despre Socrate (*Phaidon* și *Criton*). Avînd, așadar, în vedere că este un text dificil, dacă unii dintre dumneavoastră vor sau au prilejul să-l parcurgă înainte – nu fac, evident, din asta o obligație, nu ne aflăm într-un seminar închis, puteți face cum vreți –, mi-ar plăcea mult să vorbim despre el, probabil peste două săptămîni sau poate chiar săptămîna viitoare.

[întrebare din public:] – În cadrul unui seminar sau în cadrul cursului?

– În cadrul cursului. Numai că îmi dau seama că, dacă vreau să fac un curs despre asta, se presupune ca oamenii să aibă, cît de cît, idee despre ce este vorba în carte. Cam asta ar fi, vă mulțumesc mult.

Cursul din 8 februarie 1984

Prima oră

Parrêsia *euripidiană: un privilegiu al cetățeanului de familie bună. – Critica parresiei democratice: nocivă pentru cetate, periculoasă pentru cel care o exercită. – Rezerva politică a lui Socrate. – Șantajul-sfidare al lui Demostene. – Imposibilitatea unei diferențieri etice în democrație: exemplul* Statului atenian. *– Patru principii ale gîndirii politice grecești. – Răsturnarea platoniciană. – Ezitarea aristotelică. – Problema ostracismului.*

[Aș vrea să reiau problema] parresiei de acolo unde o lăsasem anul trecut, încercînd să schematizez un pic o transformare pe care o consider importantă în istoria parresiei, și anume trecerea de la o practică, de la un drept, de la o obligație, de la o datorie de veridicție definite în raport cu cetatea, cu instituțiile cetății, cu statutul de cetățean, la un alt tip de veridicție, la un alt tip de *parrêsia,* care va fi definit prin raportare nu la cetate *(polis),* ci la modul de a face, de a fi și de a se comporta {*se conduire:* a se conduce pe sine} al indivizilor *(êthos),* precum și la constituirea lor ca subiecți morali. Iar prin această transformare a unei *parrêsia* orientate spre *polis* într-o *parrêsia* orientată spre *êthos,* aș vrea să vă arăt, astăzi, cum a putut să se constituie, cel puțin în unele dintre trăsăturile ei fundamentale, filosofia occidentală ca formă de practicare a discursului adevărat.

Mai întîi, [o] scurtă rememorare. Îmi cer iertare, este în același timp schematic, repetitiv [pentru] cei care au fost de față anul trecut, dar indispensabil, poate, pentru a clarifica lucrurile și a reactualiza problema. Așa cum vă aduceți aminte, anul trecut fusese vorba despre *parrêsia* în cîmpul politic și în cadrul instituțiilor democratice. Cuvîntul *parrêsia* este atestat pentru prima oară în unele texte ale lui Euripide. Iar acolo, termenul *parrêsia* apărea ca desemnînd dreptul de a vorbi, dreptul de a lua public cuvîntul, de a interveni, oarecum, pentru a-ți exprima părerea într-o ordine a lucrurilor care interesează cetatea. A interveni luînd cuvîntul în treburile cetății este tocmai dreptul desemnat prin termenul de *parrêsia*. Și prin intermediul mai multor texte ale lui Euripide, reușiserăm să observăm, mai întîi, că această *parrêsia,* acest drept de a lua cuvîntul pentru a-ți spune părerea este un drept pe care nu-l ai dacă nu ești cetățean din naștere. Vă aduceți aminte de Ion, care nu voia să se întoarcă la Atena sub aparența fiului unui tată care

nu era cetățean al Atenei și al unei mame necunoscute[1]. El voia, pentru a putea să-și exercite *parrêsia,* să aibă un drept dobîndit prin naștere. În al doilea rînd, reușiserăm să observăm și că nu ai dreptul de *parrêsia* atunci cînd ești exilat într-o cetate străină. Vă aduceți aminte de dialogul, din *Fenicienele,* dintre Iocasta și Polinice. Iocasta îl întîlnește pe Polinice întorcîndu-se din exil și în întreabă: Dar ce este pînă la urmă exilul, este oare ceva atît de greu? Și Polinice îi răspunde: Bineînțeles, este cel mai greu lucru de care poți avea parte, deoarece, în exil, nu ai *parrêsia,* nu ai dreptul să te pronunți, ești prin urmare sclavul *(doulos)* stăpînilor, și nu te poți nici măcar opune nebuniei lor[2]. În sfîrșit, în al treilea rînd, observaserăm că această *parrêsia,* chiar dacă ești cetățean, chiar dacă te afli în propria ta cetate, chiar dacă o deții, ca drept, din naștere, poți să o pierzi dacă, într-un fel sau altul, o pată, o dezonoare, o rușine oarecare ajunge să-ți marcheze familia. Era vorba de textul tragediei *[Hippolytos*],* în momentul în care Fedra își mărturisește iubirea, temîndu-se că greșeala ei mărturisită ar putea să-i priveze pe propriii ei copii, pe propriii ei fii de *parrêsia*[3]. *Parrêsia* apăruse așadar, în toate aceste texte, ca un drept și ca un privilegiu care fac parte din existența unui cetățean de familie bună, onorabil, care îi dau acces la viața politică – viață politică înțeleasă ca posibilitate de a-ți exprima părerea și de a contribui, în felul acesta, la luarea unor decizii colective. *Parrêsia* era un drept care trebuie păstrat cu orice preț, era un drept care trebuie exercitat cît mai mult cu putință, era una dintre formele de manifestare a existenței libere a unui cetățean liber – [luînd] termenul "liber" [în] înțelesul lui plin și pozitiv, adică: o libertate care îți dă dreptul de a-ți exercita privilegiile în rîndul celorlalți, în raport cu ceilalți și asupra celorlalți.

Or – și tocmai pe această direcție ne opriserăm anul trecut –, în textele ulterioare, *parrêsia* apărea într-o lumină puțin diferită. *Parrêsia,* în textele de la sfîrșitul secolului al V-lea și mai cu seamă în cele din secolul al IV-lea (texte filosofice și politice, în cea mai mare parte), apă-

1. Pentru analiza tragediei lui Euripide, *Ion,* cf. cursurile din 19 și 26 ianuarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți,* {trad. rom.}, p. 81–148.

2. Euripide, *Fenicienele,* versurile 388–394 {in *Teatru complet,* trad. rom. de Alexandru Miran, Chișinău, Gunivas–Arc, 2005, p. 681–682}. Cf. analiza acestui pasaj în cursul din 2 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom.} p. 160–161.

* M. F. spune: "Fedra", confundînd titlul lui Euripide cu cel pe care îl va da Racine.

3. Euripide, *Hippolytos,* versurile 421–423 {in *Teatru complet*} p. 514. Cf. analiza acestui text în cursul din 2 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți,* {trad. rom.}, p. 161–162.

rea mult mai puțin ca un drept ce trebuie exercitat cu cea mai deplină libertate și mult mai mult ca o practică periculoasă, cu efecte ambigue, care nu trebuie să fie exercitată fără precauție și fără limite. Și, de la Platon pînă la Demostene trecînd prin Isocrate, văzuserăm dezvoltîndu-se această neîncredere față de *parrêsia*[4]. Această criză a parresiei, așa cum apare ea în literatura filosofică și politică a secolului al IV-lea – de aici aș vrea să încep să articulez cursul de anul acesta –, poate fi caracterizată prin două mari fenomene.

În primul rînd: critica parresiei democratice. Iar aici aș vrea să vă arăt în ce fel se operează această critică, cum și de ce s-a ajuns, în gîndirea filosofică și politică greacă de la Platon pînă la Aristotel, la o punere la îndoială a posibilității, pentru instituțiile democratice, de a face loc spunerii adevărului. Iar dacă instituțiile democratice nu sînt capabile să facă loc spunerii adevărului și să lase *parrêsia* să funcționeze așa cum trebuie, este pentru că acestor instituții democratice le lipsește ceva. Și voi încerca, așadar, să vă demonstrez că acest ceva este ceea ce am putea să numim "diferențierea etică".

Să fim ceva mai preciși și mai exacți. În această critică a parresiei democratice pe care o vedem dezvoltîndu-se în textele filosofice și politice din secolul al IV-lea este vorba, în realitate, de o critică a democrației, a instituțiilor democratice, a practicilor democratice în pretențiile lor tradiționale – așa cum puteau ele să apară, de pildă, cel puțin aluziv, la Euripide – de a constitui locul privilegiat pentru apariția spunerii adevărului. Atena, cetate democratică, mîndră de instituțiile ei, avea pretenția de a fi cetatea în care dreptul de a vorbi, de a lua cuvîntul, de a spune adevărul, și posibilitatea de a accepta curajul acestei rostiri a adevărului erau realizate în mod efectiv mai bine ca oriunde. Tocmai această pretenție a democrației în general și a democrației ateniene [în particular] este pusă acum la îndoială. Valorile par a se inversa, democrația apărînd, dimpotrivă, ca locul în care *parrêsia* (spunerea adevărului, dreptul de a-ți da cu părerea și curajul de a te opune părerii celorlalți) va deveni din ce în ce mai puțin posibilă sau, în tot cazul, din ce în ce mai periculoasă. Această critică a pretenției instituțiilor democratice de a fi locul parresiei îmbracă două aspecte.

În primul rînd, în democrație, *parrêsia* este periculoasă pentru cetate. Și este periculoasă pentru cetate deoarece este libertatea, acor-

4. Asupra acestei neîncrederi, plecînd de la acești trei autori, cf. cursurile din 2 și 9 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom.}, p. 149–219; dacă Demostene e citat *(Filipica întîia)* doar în trecere, textele lui Isocrate *(Despre pace)* și Platon sînt exploatate din plin.

dată tuturor și oricui, de a lua cuvîntul. Într-adevăr, în democrație, libertatea de a lua cuvîntul nu mai este exercitată ca un privilegiu statutar al celor capabili, prin însăși originea, statutul și poziția lor, să spună adevărul și să se pronunțe cu folos în cetate. În democrație, *parrêsia* este latitudinea oricui [acordată] de a-și da cu părerea, ce anume se potrivește cu voința sa particulară, ce anume îi permite să-și satisfacă interesale sau pasiunile. Democrația, așadar, nu este locul în care *parrêsia* se va exercita ca un privilegiu-datorie. Democrația este locul în care *parrêsia* se va exercita ca latitudinea, acordată tuturor și fiecăruia în parte, de a spune orice, adică ceea ce le este pe plac. De exemplu, vă aduceți aminte, în *Republica* (Cartea a VIII-a, 557b[5]), Platon evocă acea cetate plină de libertate și de vorbire slobodă (*eleutheria* și *parrêsia*), cetatea bălțată și pestriță, cetatea lipsită de unitate în care fiecare își dă cu părerea, nu urmează decît propriile decizii și se guvernează așa cum îl taie capul. Există, în această cetate, tot atîtea *politeiai* (constituții, moduri de guvernare) cîți indivizi. La fel, Isocrate, la începutul *Discursului despre pace* (paragraful 13), îi amintește pe oratorii pe care atenienii îi ascultă cu complezență. Și cine sînt acești oameni care se ridică, iau cuvîntul, își dau cu părerea și sînt ascultați? Ei bine, sînt niște beți, niște oameni care nu sînt în toate mințile (*tous noun ouk ekhontas:* cei care nu sînt raționali, cu judecată), sînt, de asemenea, cei care își împart între ei avuția publică și banii statului[6]. Astfel, în această libertate parresiastică înțeleasă ca latitudinea de a se pronunța acordată tuturor și oricui (oratori buni sau proști, oameni interesați sau oameni devotați cetății), discursurile adevărate și discursurile false, opiniile utile și opiniile nefaste sau dăunătoare, se juxtapun, se amestecă în jocul democrației. Vedem, așadar, că, în democrație, *parrêsia* este un pericol pentru cetate. Acesta era primul aspect. Vă aduceți aminte, reperasem deja mai multe astfel de texte.

---

5. "Mai întîi, așadar, nu sînt ei liberi, iar cetatea nu este plină de libertate *(eleutheria)* și de îngăduința de a vorbi *(parrêsia)* și nu e cu putință, în ea, să faci ceea ce poftești?" (Platon, *Republica,* Cartea a VIII-a, 557b, {trad. rom. de Andrei Cornea, in *Opere,* vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 364)}.

6. "Doar celor mai plini de vicii dintre cei care urcă la tribună le încredințati sarcini, și vi se pare că există mai buni democrați printre beți decît printre oamenii cumpătați, printre smintiți decît printre cei cu minte, printre cei care se înfruptă din avuția publică decît printre cei care își pun propriile resurse în slujba voastră" (Isocrate, *Sur la paix* {Despre pace; trad. rom. inexistentă sau neidentificată}, § 13, trad. fr. de G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 15). Cf. analiza acestui discurs al lui Isocrate în cursul din 9 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom.}, p. 188–189.

Al doilea aspect care îngrijorează în legătură cu *parrêsia* democratică, sau cu democrația ca loc pretins privilegiat pentru *parrêsia,* este că, în democrație, *parrêsia* este periculoasă nu numai pentru cetatea însăși, ci și pentru individul care încearcă să o exercite. Iar în acel moment, *parrêsia* este privită sub alt aspect. În cazul primului pericol, vedeam *parrêsia* dovedindu-se a fi latitudinea acordată fiecăruia de a spune orice. Acum, *parrêsia* apare ca fiind periculoasă în măsura în care necesită, din partea celui care vrea să recurgă la ea, un anumit curaj ce riscă, într-o democrație, să nu fie onorat așa cum se cuvine. Într-adevăr, dintre toți oratorii care se înfruntă în acea harababură despre care vorbește Platon ([este vorba de] imaginea corabiei din Cartea a VI-a a *Republicii*[7]), din toată acea harababură a tuturor oratorilor care se înfruntă încercînd să seducă poporul și să pună mîna pe cîrmă, care sînt oare cei care vor fi ascultați, care sînt cei care vor fi aprobați, urmați și îndrăgiți? Cei care sînt pe plac, cei care spun ce vrea poporul să audă, cei care îl lingușesc. Iar ceilalți, dimpotrivă, cei care spun sau care încearcă să spună ce este bine și adevărat, nu ce le este pe plac oamenilor, nu vor fi ascultați. Mai rău, vor provoca reacții negative, vor irita, vor mînia. Iar discursul lor adevărat îi va expune răzbunării sau pedepsirii. Tocmai la acest pericol la care este expus individul care spune adevărul în spațiul democratic face referire, vă aduceți aminte, Socrate într-un pasaj foarte precis al *Apărării*. După ce explică în ce constă misiunea care i-a fost încredințată de zeu – misiune care constă în a-i interoga, fie oprindu-i pe stradă, fie vizitîndu-i în atelierele sau în casele lor, pe diferiții cetățeni –, Socrate își obiectează lui însuși: Dar, pînă la urmă, dacă tot mă consider atît de folositor cetății, de ce n-am acționat niciodată public? De ce n-am urcat niciodată la tribună pentru a spune care îmi este opinia, părerea, pentru a da sfaturi cetății în general? Și tot el răspunde: "dacă eu m-aș fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aș fi pierit [...] Și să nu vă mîniați [le spune el judecătorilor lui; M. F.] că spun adevărul; n-are cum scăpa de pieire un om care vi se împotrivește după cinstită dreptate [*gnêsiôs:* din motive nobile, generoase; M. F.], vouă sau altei mulțimi, încercînd să împiedice în cetate multe lucruri nedrepte și nelegiuite"[8]. Un om, prin urmare, care vorbește din motive nobile și care, din aceste nobile motive, se opune voinței tuturor, acela, spune Socrate, se expune morții. Se va pune întrebarea (vom vedea asta fie azi, fie data viitoare): de ce Socrate, care nu s-a temut să se expună morții în numele unei anu-

7. Platon, *Republica,* Cartea a VI-a, 488a–489a {trad. rom., p. 282–283}.

8. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 31 d-e, {trad. rom., p. 32}.

mite practici a parresiei la care nu a vrut să renunțe, n-a acceptat, totuși, să practice această *parrêsia* politică și democratică în fața Adunării? Dar asta e altă problemă[9]. În orice caz, vedem foarte clar desemnat, aici, pericolul parresiei ca spunere a adevărului în practica democratică, pericol nu pentru cetate în general, ci pentru individul mînat de motive nobile și care, din aceste nobile motive, vrea să se opună voinței celorlalți.

Același gen de pericole apar evocate și la Isocrate, la același început al discursului *Despre pace* despre care vă vorbeam adineauri, atunci cînd Isocrate spune, de pildă: "Observ că oratorilor nu le acordați atenție egală; că pe unii îi ascultați, în vreme ce altora nu suportați să le auziți nici măcar vocea. Nu trebuie să mire, de altfel, pe nimeni că vă purtați în felul acesta, căci dintotdeauna aveți obiceiul să-i expulzați pe oratorii care nu vorbesc în sensul dorințelor voastre"[10]. Știu, încheie Isocrate, că este periculos să te opui vederilor voastre, căci deși trăim într-o democrație, nu există *parrêsia*[11].

Observăm, așadar, noțiunea de *parrêsia* disociindu-se. Pe de o parte, ea apare ca latitudinea periculoasă, oferită tuturor și oricui, de a spune totul și orice. Și există, apoi, *parrêsia* bună, *parrêsia* curajoasă, iar această *parrêsia* curajoasă (aceea a omului care rostește din motive nobile, generoase, adevărul, și chiar adevărul care nu e pe plac) este periculoasă pentru omul care se folosește de ea, nefiind, așadar, loc pentru ea în democrație. Fie democrația lasă loc parresiei, și atunci nu poate fi vorba decît de o libertate periculoasă pentru cetate, fie *parrêsia* este cu adevărat o atitudine curajoasă care constă în a spune adevărul, și atunci ea nu are loc în democrație.

Multe referiri la această criză, la această critică, la această denunțare a democrației ca incapabilă să facă loc parresiei se pot, de asemenea, întîlni și la Demostene, în multe dintre discursurile sale. Vă trimit, pe aceia dintre dumneavoastră pe care ar putea să-i intereseze, la *Olintica a treia,* în care, de pildă, el începe prin a le aduce o gravă acuză concetățenilor săi: Sînteți niște sclavi în momentul de față și vi se pare că

9. Cf. o primă discutare a acestei probleme în cursul din 2 martie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți,* {trad. rom.}, p. 313–319.

10. Isocrate, *Sur la paix,* § 3, trad. fr. de G. Mathieu, p 12 (cf. o primă analiză a acestui discurs în cursul din 9 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom.}, p. 187–188).

11. "În ceea ce mă priveşte, ştiu bine că e foarte greu să mă aflu în opoziție cu starea voastră de spirit şi că în plină democrație nu există libertate de cuvînt *(parrêsia)* [...]" (§ 14, p. 15).

sînteți fericiți pentru că vi se împart bani pentru spectacole[12]. Și imediat după ce va fi enunțat, astfel, un adevăr, bineînțeles jignitor pentru cei cărora li se adresează, imediat după ce va enunțat acest adevăr curajos, el adaugă: Știu însă foarte bine că după ce v-am vorbit în felul acesta, după ce v-am spus că sînteți niște oameni care se mulțumesc cu banii care le sînt dați pentru spectacole, ei bine, "nu m-aș mira dacă mie, care vă înfățișez aceste neorînduieli [prin vorbele pe care tocmai vi le-am adresat; M. F.] mi-ar fi impusă o pedeapsă mai grea decît acelora care le-au săvîrșit [și decît oratorilor proști, adică lingușitori; M. F.]. Într-adevăr, la voi sinceritatea [vorbirea slobodă și directă, pe șleau, *parrêsia,* spune textul; M. F.] nu se bucură întotdeauna de o bună primire și mă mir că acum mi-o îngăduiți"[13]. Vedem aici dezvoltîndu-se un soi de joc parresiastic destul de frecvent la oratorii acestei epoci și la Demonstene, {joc} prin care, așa cum puteți observa, se încearcă a forța auditoriul să accepte un adevăr care îl deranjează, {joc prin care} poporul atenian este constrîns să accepte să audă spunîndu-i-se: Sînteți niște oameni care se mulțumesc cu banii care le sînt dați pentru spectacole. El este constrîns să accepte acest adevăr deranjant, ofensator, care îl rănește, fiind rănit, jignit încă o dată, printr-un nou reproș. Iar acest nou reproș constă în a spune: Oricum nu sînteți în stare să acceptați adevărul. Mai întîi, acceptați bani pentru spectacole, iar asta vă mulțumește. Apoi, spunîndu-vă asta, știu la ce risc mă expun, și cel mai probabil mă veți pedepsi pentru că v-am spus asta. Este vorba de exercitarea unui fel de sfidare-șantaj pentru ca discursul adevărat să-și poată ocupa locul. La un secol după Euripide, discursul adevărat în democrație nu mai apare ca un privilegiu deținut de acela care împlinește un anumit număr de condiții. Discursul adevărat nu poate să treacă decît printr-o operație de sfidare-șantaj: O să vă spun adevărul, iar voi riscați să mă pedepsiți; dar dacă vă spun dinainte că riscați să mă pedepsiți, cel mai probabil asta vă va împiedica să mă pedepsiți și îmi va îngădui să vă spun adevărul.

Același mecanism poate fi întîlnit și la începutul *Filipicii a treia,* atunci cînd Demostene evocă repartizarea fără niciun control a dreptului de a vorbi și atribuirea lui fără nicio limită în instituțiile ateniene. El subliniază plăcerea cu care poporul îi ascultă pe cei care îl lingușesc, reamintind dispariția – pe cale de consecință, tocmai ca efect al acestor instituții și al acestei complezențe față de lingușeală – parresiei ca spu-

12. Demostene, *Olintica a treia,* § 31 {in *Pagini alese din oratorii greci,* vol. II, p. 74}.

13. *Ibid.,* § 32, {trad. rom., p. 74}.

nere a adevărului și subliniind totodată riscurile pe care și le asumă el însuși vorbind așa cum a făcut-o. Și reîncepe această sfidare-șantaj în care spune: Fie renunțați să-i mai ascultați doar pe cei care vă lingușesc și acceptați să ascultați adevărata *parrêsia,* fie tac. Avem deci următorul pasaj *(Filipica a treia):* "Vă cer, atenieni, ca în situația în care vă voi spune cu sinceritate *(parrêsia)* adevărul, să nu vă mîniați pe mine, ci mai degrabă să cugetați. Voi socotiți că a vorbi deschis asupra oricărei chestiuni trebuie să fie un drept comun pentru toți locuitorii Atenei, de aceea voi ați îngăduit acest lucru atît străinilor, cît și sclavilor. La noi, atenieni, deși se pot vedea mulți sclavi spunînd cu mai multă libertate ceea ce vor decît în unele din celelalte cetăți grecești, voi totuși ați alungat cu desăvîrșire această libertate din adunările voastre deliberative"[14]. Iată, deci, cum arată *parrêsia* în democrația ateniană: toată lumea – pînă și servitorii, pînă și sclavii – pot să vorbească liber. Dar *parrêsia* (vorbirea liberă) în sens pozitiv, în sensul de curaj de a spune adevărul, ați izgonit-o de la tribună. Din moment ce există *parrêsia* ca o latitudine acordată tuturor, nu poate să existe *parrêsia* ca un curaj de a rosti adevărul. Și ce rezultă de aici? Ei bine, spune Demostene, rezultă că în adunări vă desfătați auzindu-vă lingușiți de discursuri care nu urmăresc decît să vă fie pe plac. După aceea însă, cînd evenimentele se produc, însăși salvarea voastră este în pericol. Dacă sînteți acum – și aici apare sfidarea-șantaj – într-o astfel de dispoziție, nu mai am nimic să vă spun, nu-mi mai rămîne altceva de făcut decît să tac. Dar dacă, din contră, vreți cu adevărat să mă ascultați și să nu mă pedepsiți pentru adevărul pe care vi-l voi spune, dacă într-adevăr vreți să ascultați, fără a pretinde să vă lingușesc, ce anume cere interesul vostru, atunci sînt gata să vorbesc.

Iată, așadar, cum este formulată această critică a parresiei democratice, sau, mai curînd, această desemnare a unui fel de imposibilitate de a face ca *parrêsia* să funcționeze în instituțiile democratice în sensul plin și pozitiv al termenului. Numai că atunci ne putem întreba: care este motivul propus pentru care, în jocul democratic, discursul adevărat nu are cîștig de cauză în fața discursului fals? Cum se face, pînă la urmă, că un orator curajos, un orator care spune adevărul, nu este capabil să se facă recunoscut? Sau cum se face că niște oameni care îl ascultă pe oratorul care spune adevărul nu sînt în stare și în măsură să-l înțeleagă, să-l asculte și să-l recunoască? De ce și cum, pentru ce motiv separația dintre discursul adevărat și discursul fals nu se

14. Demostene, *Filipica a treia*, § 3 {in *Pagini alese din oratorii greci,* vol. II, p. 122}.

poate opera în democrație? Cred că avem aici o problemă fundamentală și pe care trebuie să încercăm s-o surprindem. Ce anume face ca în democrație să existe o neputință a discursului adevărat? Să fie oare neputința discursului adevărat în el însuși? Firește că nu. Este o neputință, într-o oarecare măsură, contextuală. Este o neputință datorată cadrului instituțional în care discursul adevărat apare și încearcă să-și impună adevărul. Neputința discursului adevărat în democrație nu se datorează, bineînțeles, discursului adevărat, faptului că discursul este adevărat. Se datorează însăși structurii democrației. De ce nu permite democrația separarea discursului adevărat de cel fals? Pentru că în democrație nu se poate face deosebirea dintre oratorul bun și cel prost, dintre discursul care spune adevărul și e de folos cetății și discursul care minte, lingușește și se va dovedi nociv.

Faptul că democrația nu poate să constituie locul discursului adevărat este o temă care va străbate această critică pe care o [întîlnim] de-a lungul întregului secol al IV-lea. Și pentru a încerca să surprindem, cît de cît, argumentul central plecînd de la care vor începe să se dezvolte și să se înmulțească toate aceste critici, cred că putem să ne referim la formularea lui, într-un anumit sens, cea mai frustă, mai simplă, mai schematică, mai brută și mai sumară, dar și cea mai semnificativă. Principiul potrivit căruia nu se poate face o separație între discursurile adevărate și discursile false în democrație îl găsim formulat într-un text multă vreme atribuit lui Xenofon, [dar] care, în realitate, are altă origine, fiind probabil redactat cîndva între secolele al V-lea și al IV-lea. Acest text este cel căruia i se spune *Constituția atenienilor {Statul atenian} (Politeia Athênaiôn)*. Este, de fapt, un pamflet, în mod evident de origine aristocratică, ce se prezintă sub forma, ușor deformată, strîmbată, a unui elogiu paradoxal, un fals elogiu adus democrației ateniene, un cîntec ironic în onoarea acesteia, care este întors, răsucit, bineînțeles, într-o critică violentă. Sub pretextul că evidențiază toate meritele democrației ateniene, autorul avansează, pentru a le susține, niște motive atît de derizorii, atît de detestabile, încît elogiul este imediat recunoscut ca o critică fundamentală, radicală, a instituțiilor ateniene. Astfel de modulări în jurul formei elogiului erau frecvente în literatura greacă a secolului al IV-lea.

În acest elogiu paradoxal, în acest elogiu critic, în acest elogiu bufon al democrației ateniene, există, tocmai, cîteva rînduri consacrate problemei foarte precise a parresiei. Ele se află în capitolul I. În acest pasaj, autorul *Statului atenian* amintește anumite cetăți în care, spune el, cei mai pricepuți (cei mai competenți, am spune noi) sînt cei care fac legile. În aceste cetăți, mai spune el, bunii cetățeni sînt cei care îi pedep-

sesc, care îi țin în frîu, care îi reprimă pe cetățenii cei răi, impunîndu-le pedepsele care se impun. În sfîrșit, spune el, în aceste cetăți, oamenii cinstiți *(khrêstoi)* sînt cei care deliberează și iau deciziile, în timp ce smintiții, nebunii (*hoi mainomenoi:* cei care nu sînt în toate mințile), în loc să li se acorde dreptul la cuvînt, sînt, dimpotrivă, împiedicați să *bouleuein* (să participe la instanțele deliberative și decizionale care stabilesc politica cetății). Acești oameni care nu sînt în toate mințile (nebunii, smintiții) nu sînt lăsați să participe la deliberările instanțelor de decizie, nu sînt lăsați să-și expună părerea, nu li se acordă voturi deliberative în consilii. Dar asta nu e tot. Acești oameni care nu sînt în toate mințile, în aceste cetăți nu numai că nu li se acordă acces la *Boulê* (la Consiliu), dar nu sînt lăsați nici măcar să vorbească *(legein)*. Și nu numai că nu sînt lăsați să vorbească, dar nu sînt lăsați nici măcar să *ekklêsiazein* (să vină la *Ekklêsia,* în Adunare). Nu au loc în Adunare, nu au dreptul să se exprime, *a fortiori* nu au dreptul să-și expună părerea în consilii. Și, spune autorul textului, în aceste cetăți, cu tot acest ansamblu de măsuri de precauție, ceea ce domnește, spune el, este *eunomia* (buna constituție, regimul cel bun)[15].

După ce va fi definit, astfel, regimul cel bun, adică după ce va fi introdus, totuși, în jocul său o serie de atuuri, autorul elogiului prefăcut, ironic, paradoxal și bufon al instituțiilor ateniene va spune: Marele merit al Atenei este tocmai de a nu-și fi oferit acest lux al eunomiei și de a nu fi luat aceste măsuri de precauție care să-i împiedice pe cei fără minte să participe la Consiliu, să vorbească și chiar să vină la Adunare. Marele merit al Atenei, spune el, este de a fi evitat această *eunomia* și de a nu fi acceptat astfel de restricții. Și de ce nu acceptă Atena acest regim al libertății de expresie îngrădite și al regimului cel bun, al bunei constituții? Iată motivele pe care le oferă el, și, încă o dată, în ciuda caracterului ei frust, sofistic, deformat, argumentația, veți vedea, este interesantă. Motivul, spune el, este următorul. Într-o cetate în care doar cei mai buni au dreptul să se exprime, în care doar cei mai buni își dau cu părerea și iau decizii, ce se întîmplă? Cei mai

15. "Cînd aristocrații instaurează o conducere bună *(eunomian),* bazată pe ordine, cei chemați să dea legi sînt cei mai capabili dintre ei; în această situație, vei vedea pe bogătași (*khrêstoi* {traducerea franceză: cei buni}) aplicînd pedepse celor nevoiași (*ponêrois* {traducerea franceză: cei răi}), nobilii deliberînd asupra conducerii statului, fără să îngăduie nebunilor să-și dea părerea sau să discute în adunarea poporului" *(mainomenous anthropous bouleuein oude legein oude ekklêsiazein)* ([Pseudo-]Xenofon, *Statul atenian,* § 9 {Xenofon, *Statul spartan. Statul atenian,* trad. rom. de Maria Marinescu-Himu, București, Editura Științifică, 1958, p. 67–68}).

buni caută să obțină – tocmai pentru că sînt cei mai buni – niște decizii potrivite cu binele, cu interesul, cu folosul cetății. Or, ceea ce este bun pentru cetate, ceea ce este folositor pentru cetate este în același timp, prin definiție, ceea ce este bun, folositor și avantajos pentru cei mai buni din cetate. Astfel încît, îndemnînd cetatea să adopte deciziile care sînt bune pentru ea, ei nu fac decît să-și servească propriul interes, interesul egoist al lor, care sînt cei mai buni[16]. Or, într-o democrație, într-o adevărată democrație precum democrația atenian ă, ce se întîmplă? Avem un regim în care nu cei mai buni, ci cei mai mulți *(hoi polloi)* iau deciziile. Și ce urmăresc ei? Să nu se supună față de nimic, indiferent despre ce ar fi vorba. Într-o democrație, cei mai mulți *(hoi polloi)*[17] vor mai presus de orice să fie liberi, să nu fie sclavi *(douleuein)*, să nu servească[18]. Să nu servească ce? Interesele cetății și interesele celor mai buni. Vor să *arkhein* (comande) prin ei înșiși[19]. Vor căuta, prin urmare, ceea ce este folositor și bun pentru ei, de vreme ce a comanda înseamnă ce? Înseamnă a fi capabil să decizi și să impui ceea ce este cel mai bun pentru tine însuți. Dar pentru că sînt cei mai mulți *(hoi polloi)*, nu pot să fie și cei mai buni, întrucît cei mai buni, prin definiție, sînt cei mai rari. Prin urmare, fiind cei mai mulți, ei nu sînt și cei mai buni; și nefiind cei mai buni, ei sînt cei mai răi. Vor căuta prin urmare, ei, care sînt cei mai răi, ce e bun pentru cine? Pentru cei mai răi din cetate. Or, ceea ce este rău pentru cei care sînt răi în cetate este și ceea ce este rău pentru cetate. [Autorul] conchide că, într-o cetate ca aceasta, cuvîntul chiar trebuie să le fie dat tuturor, celor mai mulți, deci celor mai răi[20]. Căci, spune el, dacă cuvîntul și deliberarea ar constitui pri-

---

16. "{...} dacă libertatea cuvîntului și luarea unei hotărîri ar fi privilegiul nobililor *(khrêstoi)*, aceștia ar căuta să asigure un trai fericit numai pentru cei de o seamă cu ei, în dauna poporului" (§ 6 {trad. rom., p. 67}).

17. Textul, pentru a desemna masele populare, vorbește mai degrabă de *ponêroi* (oameni răi), de *penêntes* (săraci) și de *dêmotikoi* (oameni de rînd, din popor). Cf., de exemplu: "Sînt oameni care se minunează de faptul că-n toate împrejurările atenienii favorizează pe nevoiași (*ponêrois* {traducerea franceză: oameni răi}), sărăcimea *(penêsi)* și oamenii de rînd *(dêmotikois)*, și nu pe nobili. Această măsură slujește democrația *(dêmokratian)* {...}" (§ 4 {trad. rom., p. 66}).

18. "Fie țara oricît de bine gospodărită *(eunomoumenês tês poleôs)*, poporul nu dorește să fie robul nobililor *(autos douleuein)*, el este dornic de libertate și rîvnește să aibă în mînă puterea *(all' eleutheros einai kai arkhein)*, fără să-i pese dacă legile sînt potrivite sau ba" (§ 8 {trad. rom., p. 67}).

19. Cf. nota precedentă.

20. "Este totuși plină de înțelepciune măsura luată de a lăsa și pe omul din popor să-și spună cuvîntul {...}" (§ 6 {trad. rom., p. 66–67}).

vilegiul exclusiv al oamenilor de bine, dacă *parrêsia* nu ar fi acordată decît celor mai buni, ce s-ar întîmpla? *Parrêsia* fiindu-le acordată doar celor mai buni, cei mai buni ar vrea să impună binele cetății, adică propriul lor bine. Iar dacă ei ar impune propriul lor bine, ceea ce le este lor de folos, asta nu ar putea să fie decît în avantajul lor, al oamenilor de bine, și în dezavantajul poporului[21]. Într-o adevărată democrație așadar, precum Atena, dacă vrem ca discursurile care se fac să fie făcute în avantajul poporului și al celor mai mulți, nu trebuie ca dreptul la cuvînt să le fie rezervat doar celor mai buni. Trebuie, spune autorul, ca oamenii răi să poată să se ridice și să ia cuvîntul. Și atunci ei vor formula ceea ce este bun pentru ei, oamenii răi, și pentru cei asemenea lor, oamenii răi[22].

Nu voi insista mai mult asupra acestor argumente vag sofistice, așa cum puteți observa. Dar cred că aceste jocuri sînt interesante și importante. Căci dacă logica lor este, evident, absolut contestabilă, părerea mea este că ele pun în practică, în aplicare, un anumit număr de principii despre care trebuie să înțelegem foarte clar că erau admise în mod curent în secolul al IV-lea în această formă a criticii democrației ca loc al parresiei. În orice caz, aceste cîteva principii le putem întîlni în niște forme de gîndire infinit mai serioase decît acest pamflet oarecum caricatural.

Aceste principii, care circulă prin subsolul acestui text și al multor altora, pot fi rezumate în felul următor – și mi se pare că, într-un anumit sens, ele au constituit o matrice și o provocare permanentă pentru gîndirea politică a lumii occidentale.

În primul rînd, un principiu pe care l-am putea numi principiul cantitativ, sau, dacă vreți, principiul de opoziție întemeiat pe o diferențiere cantitativă. Raționamentul autorului acestei *Politeia Athênaiôn* admite, într-adevăr, ca pe ceva de la sine înțeles – și sute de alte texte ar dovedi că oameni infinit mai serioși decît el raționează la fel și se bazează pe aceeași opoziție – că într-o cetate oamenii se deosebesc unii de alții {repartizîndu-se} în două mari grupuri care se deosebesc, exclusiv dar fundamental, prin faptul că unii sînt mai numeroși, iar ceilalți, mai puțin numeroși. Pe de o parte, "mulțimea", de cealaltă parte, "cîțiva". Tocmai această scandare dintre *"hoi polloi"* și "cei cîțiva" organizează în mod fundamental opoziția din sînul cetății, conflictele care pot

21. Cf. *supra,* nota 16.

22. "{...} omul de rînd, cînd ia cuvîntul, își dă osteneala să găsească soluții convenabile pentru el și ai lui" ([Pseudo-]Xenofon, *Statul atenian,* § 6 {in Xenofon, *Statul spartan. Statul atenian,* p. 6}).

să apară aici, punînd totodată problema de a ști cine trebuie să guverneze. Opoziție cantitativă așadar, iată care este primul principiu. Principiu al scandării unității cetății.

În al doilea rînd, această opoziție, această scandare dintre cei mulți și ceilalți coincide cu opoziția dintre cei buni și cei răi. Separația cantitativă dintre cei mulți și ceilalți urmează aceeași linie ca delimitarea etică dintre cei buni și cei răi. Este ceea ce am putea numi, dacă vreți, principiul izomorfismului etico-cantitativ (scuzați barbaria expresiei).

Cel de-al treilea principiu aflat la baza textului paradoxal pe care vi l-am citat adineauri este că această delimitare etică, dintre cei buni și cei mai puțin buni, corespunde unei distincții politice. Pe de o parte, ceea ce e bun pentru cei mai buni din cetate este și ceea ce este bun pentru cetate: binele pentru cei buni este binele cetății. În schimb, ceea ce este bun pentru cei răi este rău pentru cetate: binele pentru cei răi este răul cetății. Este ceea ce am putea numi, dacă vreți, principiul tranzitivității politice. Voința celor buni, dat fiind că se află în căutarea binelui, este folositoare pentru cetate. Voința celor răi, întrucît urmărește răul, este rea pentru cetate.

Cu – iar acesta este cel de-al patrulea principiu – următoarea consecință, că ceea ce este adevărat în ordinea discursului politic – adică ceea ce este bun, util, salutar pentru cetate –, acest adevăr, bineînțeles, nu poate fi enunțat, exprimat, spus în forma democrației înțelese ca un drept la cuvînt acordat tuturor. Adevărul nu poate fi spus într-o cetate și în cadrul unei structuri politice decît pornind de la marcarea, de la menținerea și de la instituționalizarea unei anumite scandări esențiale între buni și răi. Numai în măsura în care această scandare etică esențială dintre buni și răi își va fi căpătat în mod efectiv forma, își va fi aflat în mod efectiv locul și își va fi definit în mod esențial manifestarea în interiorul cîmpului politic, adevărul va putea fi spus. Iar adevărul putînd fi spus, binele cetății (ceea ce este bine și salutar pentru ea) va putea deveni efectiv.

Altfel spus, pentru ca o cetate să poată să existe, pentru ca ea să poată fi salvată, este nevoie de adevăr. Însă adevărul nu poate fi spus, enunțat, exprimat în interiorul unui cîmp politic definit printr-o indiferență între subiecții vorbitori. Adevărul nu poate fi spus decît în interiorul unui cîmp politic marcat și organizat în jurul unei scandări care este scandarea dintre cei mulți și cei puțini, care este, totodată, scandarea etică dintre cei buni și cei răi. Tocmai de aceea nu poate spunerea adevărului, discursul de adevăr, să-și aibă locul în jocul democratic, în măsura în care democrația nu poate să recunoască și nu poate să facă loc separației etice plecînd de la care, și doar plecînd de la care,

spunerea adevărului, discursul de adevăr devine posibil. Nu este, așadar, suficient să spui – așa cum puteau să indice primele texte pe care vi le-am citat și care le reluau pe cele pe care vi le-am amintit și anul trecut – că libertatea de exprimare acordată tuturor riscă să amestece ceea ce este adevărat cu ceea ce este fals, să-i favorizeze pe lingușitori și să-i expună unor pericole personale pe care cei care se exprimă. Toate acestea sînt adevărate, dar nu sînt decît efectul unei imposibilități fundamentale, structurale. Trebuie să înțelegem foarte clar că în [tipul de] analiză evocat prin intermediul acestui text paradoxal, însăși forma democrației, deoarece subordonează binele răului, deoarece răstoarnă ordinea valorilor, deoarece instaurează această dezordine și menține contra-sensul, nu poate să lase loc spunerii adevărului. Nu poate decît s-o elimine, neacordîndu-i atenție atunci cînd se formulează sau suprimînd-o fizic prin moarte [...*]. Plecînd de aici, vom putea înțelege ceea ce, foarte schematic – îmi cer iertare, voi face un survol extrem de sumar –, am putea numi răsturnarea, inversarea platoniciană și ezitarea aristotelică.

Mai întîi, răsturnarea, inversarea platoniciană. Dacă este, prin urmare, adevărat că nu în democrație, de vreme ce aceasta e lipsită de scandarea etică indispensabilă spunerii adevărului, putem găsi *parrêsia,* discursul adevărat, va spune Platon, începînd din momentul în care acesta va fi promovat prin filosofie și sub forma filosofiei ca fundament al *politeia,* nu va putea decît să elimine și să proscrie democrația. Am putea spune, și de data aceasta extrem de schematic, că între democrație și veridicție se duce această mare luptă: pe de o parte, cînd ne uităm la instituțiie democratice, observăm că ele nu pot să suporte spunerea adevărului și că nu pot decît s-o elimine; [pe de altă parte,] dacă vom promova spunerea adevărului pornind de la alegerea etică ce îl caracterizează pe filosof și filosofia, ei bine, democrația nu are cum să nu fie eliminată. Fie democrație, fie spunere a adevărului. Iar răsturnarea, inversarea platoniciană constă, după critica adresată democrației ca incapabilă să facă loc spunerii adevărului, în validarea spunerii adevărului ca principiu de definire al unei *politeia* (al unei structuri politice, al unei constituții, al unui tip de regim) din care, tocmai, democrația va fi cu mare grijă eliminată. Vă trimit – am uitat să vă aduc textul, dar puteți [să-l citiți] singuri – la ceea ce apare [enunțat] în *Republica,* Cartea a VI-a (paragraful 488a–b). Este pasajul la care mă refeream adineauri și în care Platon spune: Ascultă, ca să mă fac

* După o pauză în înregistrare, nu se aude decît sfîrșitul frazei următoare: "... democratice, de a face loc adevărului, de a-i da atenție, de a-l asculta și de a-l suporta".

înțeles, voi fi obligat să recurg la o comparație (comparație clasică, fundamentală, matricială pentru întreaga gîndire politică greacă). Trebuie să privim cetatea ca pe o corabie, ca pe o navă cu un cîrmaci care este un brav om foarte binevoitor, dar un pic orb și care nu vede mai departe de vîrful nasului – acest cîrmaci este, bineînțeles, poporul. Iar în jurul lui se află un echipaj care nu încearcă decît un singur lucru, să pună stăpînire pe cîrmă și s-o îndrepte potrivit intereselor sale – iar aceștia sînt demagogii. Iar echipajul, pentru a pune stăpînire pe cîrmă, îl lingușește pe cîrmaci, pune stăpînire pe cîrmă și, bineînțeles, guvernează, dar nu în funcție de vreo știință a cîrmuirii, a mării sau a cerului, ci în funcție de propriul său interes. Democrația nu poate să facă apel la discursul adevărat. Tocmai acestui fapt i se va opune, în Cartea a VII-a[23], faimoasa coborîre a filosofilor înapoi în peșteră, atunci cînd, după ce vor fi contemplat cu adevărat adevărul, li se va spune: Oricît de mare plăcere v-ar fi făcut să contemplați adevărul și chiar dacă v-ați recunoscut în el propria patrie, știți foarte bine că trebuie să coborîți la loc în cetate și să deveniți cei care o guvernează. Le veți impune discursul vostru adevărat tuturor celor care vor să guverneze cetatea potrivit principiilor lingușelii. După critica parresiei democratice, care arăta că nu poate exista *parrêsia* în sensul de spunere curajoasă a adevărului în democrație, răsturnarea platoniciană arată, așadar, că, pentru ca o guvernare să fie bună, pentru ca o *politeia* să fie bună, trebuie ca ele să se întemeieze pe un discurs adevărat care va proscrie democrația și pe democrați.

Toate acestea sînt cunoscute, însă aș vrea să insist ceva mai mult asupra a ceea ce am putea numi ezitarea aristotelică, cea care, cu toate sentimentele mult mai "democratice" (între mii de ghilimele) ale lui Aristotel, are la bază aceeași problematică, aceeași dificultate de a admite existența unei *parrêsia,* a unei spuneri a adevărului în cadrul unor instituții democratice, din moment ce democrația nu poate sa facă loc diferențierii etice a subiecților vorbitori, deliberatori și decidenți.

Bineînțeles, Aristotel a elaborat, a modificat, a transformat considerabil și, pînă la un anumit punct, chiar a anulat principiile schematice și fruste pe care le aminteam adineauri. De exemplu, principiul potrivit căruia cetatea e scandată în două grupuri opuse (cei mulți și cei puțini), Aristotel în același timp îl scoate în evidență, dar îl și completează și chiar îl modifică, punîndu-l totodată sub semnul întrebării prin introducerea altei opoziții: opoziția dintre bogați și săraci. Într-un capitol foarte interesant din Cartea a III-a a *Politicii,* [el] pune

23. Platon, *Republica,* Cartea a VII-a, 519c–521b {trad. rom., p. 318–321}.

întrebarea: Opoziția mulți/puțini corespunde oare exact opoziției dintre săraci și bogați?[24] N-am putea oare, de exemplu, avea în vedere – și el chiar o are în vedere ca pe o posibilitate reală – o cetate în care cei bogați să fie mai mulți și în care cei săraci să fie mai puțini? În acel moment, presupunînd că puterea le-ar fi dată celor săraci (adică celor mai puțin numeroși), am putea vorbi de democrație? Altfel spus, dacă definim democrația ca o constituție în care puterea le e acordată celor mulți, dacă cei bogați sînt mai mulți, va mai exista democrație? Iar dacă cei săraci sînt mai puțini, puterea lor mai poate fi numită democrație, sau trebuie s-o numim aristocrație? Iar Aristotel – răspuns extrem de interesant, fundamental, care pînă la un anumit punct ar fi riscat, poate, să dea peste cap întreaga gîndire politică greacă – spune: Tocmai puterea celor săraci caracterizează democrația[25]. Și chiar dacă ar fi cu mult mai puțini, este suficient ca ei să execite puterea ca să existe democrație. Observați că, aici, el ezită, făcînd, într-o oarecare măsură, ca opoziția bogați/mai puțin bogați să contrabalanseze opoziția mulți/puțini, care constituia cadrul fundamental, general, relativ puțin elaborat, care putea fi găsit în alte texte.

În al doilea rînd, Aristotel pune sub semnul întrebării și cel de-al doilea principiu pe care îl aminteam adineauri, potrivit căruia cei mulți sînt și cei mai puțin buni, cei puțini fiind obligatoriu mai buni. Această coincidență dintre opoziția buni/mai puțin buni și opoziția puțini/mulți, acest izomorfism etico-cantitativ, ei bine, și de data aceasta, Aristotel îl pune sub semnul întrebării, îl pune la îndoială. Și o face [în] aceeași Carte a III-a a *Politicii* (capitolul 4, paragrafele 1276b–1277b), unde spune: Dar ce înseamnă, pînă la urmă, "cei buni"? N-ar trebui oare să distingem între virtutea cetățeanului și virtutea omului de bine? Nu există oare o virtute propriu-zis politică, una care face ca individul să poată fi foarte bine un bun cetățean, care să își îndeplinească, bineînțeles, îndatoririle care-i revin în calitate de cetățean, dar care să caute cu adevărat interesul cetății, care să ia decizii bune pentru cetate?[26] El va fi, prin urmare, un bun cetățean, și totuși nu este, poate, neapărat și un om virtuos în toate aspectele vieții și ale purtării sale. Nu putem fi oare buni cetățeni fără a fi neapărat și oameni de bine? Răspunsul lui Aristotel este complicat, nu este deloc simplu.

---

24. Aristotel, *Politica,* 1279b–1280a, Cartea a III-a {trad. rom. de Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001, p. 66–67}.

25. "{...} democrație {este atunci} cînd, dimpotrivă, sînt suverani deținătorii unei mari averi, cei lipsiți (*aporoi*)" (1279b, Cartea a III-a, 8 {trad. rom., p. 66}).

26. *Ibid.,* 1276b, Cartea a III-a, 4 {trad. rom., p. 58–59}.

El deosebește acest raport dintre cele două virtuți în cazul cuiva care este un simplu guvernat și în cazul cuiva care guvernează[27]. Nu vreau să intru în toate detaliile, dar observați că și de data aceasta Aristotel nu poate să accepte pur și simplu, într-un mod naiv și frust, suprapunerea, atît de multă vreme admisă și fundamentală, dintre cei mulți/cei puțini și cei răi/cei buni. El pune izomorfismul etico-cantitativ sub semnul întrebării.

În sfîrșit, în al treilea rînd, Aristotel pune sub semnul întrebării și ceea ce am numit principiul reversibilității politice. Altfel spus, faptul că cei buni, căutînd să-și realizeze propriul interes, caută și găsesc interesul cetății, iar cei răi (cei mai răi), căutînd să-și realizeze propriul interes, urmăresc și nu ating – întrucît sînt cei mai răi – decît ceea ce este dăunător pentru cetate. Aristotel pune sub semnul întrebării acest principiu în aceeași Carte a III-a a *Politicii,* atrăgînd atenția că, în fond, pentru fiecare tip de guvernare, indiferent că e vorba de monarhie, de aristocrație sau de guvernarea tuturor, pot foarte bine exista două orientări[28]. Se poate întîmpla să existe o monarhie în care unul singur, bineînțeles, comandă. Iar această monarhie poate avea două forme. Monarhul poate foarte bine să guverneze singur, neurmărind decît propriul său interes, nu pe cel al cetății. Sau poate, dimpotrivă, să guverneze pentru el însuși, dar avînd în mod fundamental, mai presus de orice și înainte de toate, ca obiectiv interesul cetății. La fel și în cazul unei aristocrații, care poate să fie o aristocrație a cărei guvernare să aibă ca obiectiv propriul său interes sau, dimpotrivă, interesul cetății. La fel și pentru guvernarea tuturor sau a celor mulți. Altfel spus, Aristotel nu admite principiul potrivit căruia guvernarea cîtorva nu poate fi decît guvernarea celor buni, și că guvernarea celor buni, în interesul celor buni, [va însemna] interesul cetății. El stabilește, dimpotrivă, ca principiu că, indiferent de forma de guvernare, cei care guvernează pot să guverneze fie în propriul lor interes, fie în interesul cetății.

Observați, așadar, că cele trei principii pe care le văzurerăm la lucru, admise implicit și elaborate frust, în textul lui Pseudo-Xenofon sînt puse sub semnul întrebării, interogate, prelucrate de Aristotel. Plecînd de aici, trebuie, totuși, să ne spunem că, în ciuda faptului că, spre deosebire de Platon, Aristotel nu trage de aici concluzia că numai discursul adevărat trebuie să poată să întemeieze o cetate și că această cetate, în măsura în care este întemeiată pe discursul adevărat, nu poate să fie o democrație, nu este, totuși, mai puțin adevărat că poziția sa față

27. *Ibid.,* 1277a, Cartea a III-a, 4 {trad. rom., p. 60}.

28. *Ibid.,* 1279a, Cartea a III-a, 7 {trad. rom., p. 64–65}.

de relațiile dintre discursul adevărat și democrație nu este nici foarte clară, nici, mai cu seamă, definitivă.

În primul rînd, aș vrea să reflectați mai întîi la pasajul pe care-l putem găsi [tot] în Cartea a III-a a *Politicii* (Capitolul VII, paragraful 1279a–b), pasaj celebru asupra căruia comentatorii s-au exersat îndelung, fără a ajunge însă, cu atît mai mult cu cît textul nu este poate absolut sigur, la o soluție definitivă. În orice caz, în acest pasaj este vorba de a numi diferitele forme de guvernare, iar [Aristotel] opune sau deosebește "monarhia" de ceea ce s-a tradus prin "regalitate": Regalitatea este o guvernare de tip monarhic "care are în vedere interesul comun"[29]. Avem deci un regim, numit regalitate, în care cel care guvernează nu își stabilește drept obiectiv propriul interes, ci interesul cetății. În al doilea rînd, spune Aristotel, propun să numim "aristocrație" o guvernare care este guvernarea cîtorva, dar în care acești cîțiva vor avea în vedere binele cetății și al tuturor membrilor ei. Cît despre cea de-a treia formă de guvernare, în care guvernează cei mulți, ei bine, spune el, este foarte greu să i se dea un nume, și nu pot s-o numesc decît cu denumirea generică de *politeia*. Și de ce nu există un nume specific pentru această formă de guvernare în care guvernează cei mulți și în care cei mulți urmăresc nu propriul lor interes, interesul celor mulți, ci interesul cetății? Aristotel se explică spunînd că dacă este posibil ca un singur individ sau chiar un mic număr de indivizi să se distingă față de ceilalți în ceea ce privește virtutea, pentru un număr mai mare de oameni este foarte greu "să se urmărească îndeaproape orice virtute"[30]. Pasaj enigmatic, dar care nu poate fi, cred eu, înțeles decît în felul următor. Căci dacă există cu adevărat două posibilități formale pentru cele trei tipuri de guvernare – dacă este adevărat că, pentru monarhie, monarhul poate fi interesat fie de propriul său avantaj, fie de cel al cetății; dacă, în aristocrație, poate într-adevăr să existe o formă de aristocrație care să urmărească interesul aristocraților înșiși și al cîtorva, foarte puțini, sau {alta care să urmărească} interesul cetății –, cînd ajungem la forma democrației, în schimb, în care cea care guvernează este mulțimea, ne putem oare cu adevărat aștepta ca mulțimea să urmărească altceva decît propriul ei interes? Textul, din cîte se pare, asta spune: În primele două cazuri, putem foarte lesne să admitem un rege sau cîțiva, puțini, care să nu-și urmărească propriul lor interes, ci pe cel al cetății. Și de ce putem concepe așa ceva? Ei bine, spune el, pentru că este posibil ca un singur individ sau

29. *Ibid.,* 1279a, Cartea a III-a, 7 {trad. rom., p. 65}.

30. *Ibid.,* 1279a-b, Cartea a III-a, 7 {trad. rom., p. 64–66}.

un mic număr {de indivizi} să se distingă față de ceilalți în ceea ce privește virtutea. Tocmai alegerea lor etică, tocmai diferențierea lor etică față de ceilalți va da posibilitatea și va garanta că guvernarea va fi pentru toți. În schimb, spune el, pentru un număr mai mare de oameni este foarte greu "să se urmărească îndeaproape orice virtute". Altfel spus, atunci cînd ne adresăm unei mase de oameni, chiar dacă ei sînt cei care guvernează cetatea, nu este posibil, sau în tot cazul este foarte greu să aflăm la ei acea diferențiere etică, acea departajare etică, acea singularitate etică pornind de la care spunerea adevărului să fie posibilă și, grație acestei spuneri a adevărului, interesul cetății să fie recunoscut. Și, prin urmare, nu poate exista o denumire specifică pentru tipul de regim democratic orientat nu spre interesul celor mulți, ci spre cel al cetății înseși. Nu există nume pentru că, din cîte se pare, nu există nici existență concretă. Pasaj enigmatic, ce pare a insinua că o democrație în care cel care comandă este interesul tuturor constituie, într-adevăr, o posibilitate formală, dacă este să urmăm schema generală a lui Aristotel, dar care nu are și nu poate să aibă existență reală, deoarece, într-o democrație, diferențierea etică nu funcționează. Desigur, vedeți că nu este exact imposibilitatea structurală pe care o defineam adineauri pornind de la textul lui Pseudo-Xenofon, dar este, totuși, o imposibilitate care nu poate fi evitată.

Puteți găsi, de asemenea (în aceeași Carte a III-a a *Politicii,* capitolele 10, 11, 12, 13), o întreagă discuție asupra acestei probleme a excelenței etice, a diferențierii etice, a separației etice, pe scurt, a problemei celui mai bun în democrație. Cu, drept consecință, întrebarea dacă poate să existe un loc și un statut pentru acest cel mai bun, pentru această diferențiere etică în interiorul instituțiilor democratice. Și însuși felul în care Aristotel pune problema, formulează dificultățile, le analizează cu meticulozitate se face plecînd de la o democrație definită nu atît ca puterea celor mulți asupra celorlalți, ci potrivit principiului alternanței. O *politeia* democratică este o constituție în care cei guvernați au întotdeauna posibilitatea de a deveni guvernanți. Întrebarea pe care o pune Aristotel este: avînd în vedere acest principiu al rotației și al alternanței guvernați/guvernanți, cum poate să funcționeze diferențierea etică?

Iar aici aș vrea doar să vă semnalez pasajul extrem de interesant – care nu este decît unul dintre exemplele de dificultăți pe care Aristotel și le ridică singur în cale – [cu privire la] ostracism[31] (capitol cu totul remarcabil). Ostracismul este acea măsură de care dispunea cetatea

31. *Ibid.,* 1284b, Cartea a III-a, 13 {trad. rom., p. 76–77}.

ateniană și care îi permitea poporului să surghiunească un individ nu atît ca urmare a unei greșeli, a unui delict pe care l-ar fi comis, ci doar pentru că prestigiul său, excelența sa, calitățile aparte de care individul cu pricina făcea dovadă îl situau mult prea mult deasupra celorlalți cetățeni. Această măsură a ostracismului, căreia un anumit număr de atenieni celebri și cu merite foarte înalte îi căzuseră victime, onorabile dar totuși victime, punea, bineînțeles, o serie întreagă de probleme. Era destul de greu să să justifici ostracismul, și Aristotel [pune] întrebarea: Ostracismul, adică decizia care îi permite poporului să se debaraseze de cineva doar pentru că îi depășește un pic cam prea mult pe ceilalți, este oare o decizie justificabilă? La această întrebare el dă un răspuns. Spune așa: Există, bineînțeles, o mulțime de obiecții împotriva ostracismului, și totuși el este justificabil. Este justificabil nu numai împotriva cetățenilor ambițioși, a căror superioritate le oferă prilejul, tentația și dorința de a exercita o putere unică, absolută, tiranică, ci chiar împotriva unor cetățeni care, prin calitățile lor, ar lua-o înaintea celorlalți. Și de ce justifică, astfel, Aristotel ostracismul împotriva unor cetățeni care, prin calitățile lor, o iau înaintea celorlalți? Pentru că, în fond, trebuie să comparăm cetatea cu un tablou sau cu o statuie[32]. Știm foarte bine că, într-un tablou, poate să existe un detaliu care să fie perfect. Pictorului i s-a putut întîmpla să-i reușească o mînă, un deget, un deget de la picior, o ureche, care sînt niște mici capodopere picturale sau sculpturale[33]. Cu toate acestea, acest detaliu se poate dovedi superfluu pentru tablou, iar pictorul se poate trezi nevoit ca pentru frumusețea, perfecțiunea, echilibrul tabloului să suprime acest detaliu, chiar dacă, în sine, e excelent. La fel se întîmplă și în cazul cetății. Din motive care țin în același timp de perfecțiunea formei, de estetică și de echilibrul politic, se poate întîmpla să fim nevoiți să ne despărțim de un cetățean care i-ar depăși într-un mod mult prea manifest pe ceilalți prin unele dintre calități[le sale].

Imediat însă [după aceste considerații], la sfîrșitul capitolului despre ostracism, el [adaugă]: Dacă cineva este cu totul ieșit din comun prin virtutea sa în cetate, este oare drept să îl exilăm, este, chiar, drept să vrem să-l supunem regulilor comune?[34] Nu. Un om excepțional, cu totul excepțional prin virtutea sa, nu trebuie exilat, nu trebuie nici măcar să căutăm să-l supunem regulilor comune. Tot ce putem face, spune

32. *Ibid.,* 1284b, Cartea a III-a, 13 {trad. rom., p. 76} (Aristotel recurge aici la trimpla comparație cu pictorul, cu constructorul de nave și cu maestrul de cor).

33. Aristotel nu dă, de fapt, decît exemplul piciorului.

34. Aristotel, *Politica,* 1284b, Cartea a III-a, 13 {trad. rom., p. 77}.

el, este să [adoptăm] față de el soluția care "pare dat{ă} {în mod} natural"[35]. Și ce soluție pare dată în mod natural, se află în însăși natura lucrurilor? Aceea "ca toți să se supună de bunăvoie unuia de felul acesta, cei de acest fel devenind în cetăți regi pe viață"[36]. Observați, așadar, că după toată această discuție în care s-a pus problema întemeierii democrației pe principiul rotației și al alternanței guvernanți/guvernați, în care Aristotel s-a confruntat cu problema totuși foarte dificilă, paradoxală, cu adevărata provocare politică pe care o constituiau măsurile de ostracism, după ce va fi spus că, pînă la urmă, ostracismul poate fi justificat, iată că, în cazul unei anumite diferențe etice deosebit de marcate în care ar exista indivizi care i-ar depăși cu adevărat prin valoarea lor etică pe toți ceilalți, [în acest caz, Aristotel, întrebîndu-se] ce loc li s-ar putea acorda {acestor indivizi} într-o cetate democratică, [răspunde]: Nu li se poate aplica ostracismul, nu li se pot aplica nici măcar regulile valabile [pentru] toată lumea. Mai mult chiar, trebuie să ne supunem lor de bunăvoie, să le dăm ascultare și să le oferim un loc – loc ce are totuși, în formularea sa, anumite ecouri platoniciene, de vreme ce acestor oameni mai înțelepți decît ceilalți ar trebui să li se acorde, în cetate, locul regelui. Regalitatea virtuții, monarhia virtuții, iată ce anume își face apariția, impunîndu-se în momentul în care democrația încearcă să pună problema excelenței morale. Pe scurt, atunci cînd, prin Aristotel, se încearcă în cel mai înalt grad posibil să se justifice legile și regulile democrației, iată că democrația nu-i poate rezerva excelenței morale decît un singur loc, loc care înseamnă însăși recuzarea democrației. Dacă există cu adevărat cineva virtuos, democrația poate să piară, iar oamenii trebuie să i se supună acestui om al virtuții, acestui om al excelenței etice, ca unui rege.

Iată doar cîteva repere din istoria a ceea ce, oarecum pretențios, am putea numi criza parresiei democratice în gîndirea greacă a secolului al IV-lea. Observați că ea ne conduce, ne face să ajungem, să ne izbim imediat de problema *êthos*-ului și a diferențierii etice.

Mă opresc aici, dacă permiteți, cinci minute. Vom relua imediat și voi încerca, în acest moment, să vă arăt care este, în acest punct, celălalt aspect al elaborării acestei probleme a parresiei în gîndirea secolului al IV-lea.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

Cursul din 8 februarie

Ora a doua

Adevărul și tiranul. – Exemplul lui Hieron. – Exemplul lui Pisistrate. – Psukhê *ca loc al diferențierii etice. – Revenire asupra Scrisorii a VII-a a lui Platon. – Adresarea lui Isocrate către Nicocles. – Transformarea unei* parrêsia *democratice într-o* parrêsia *autocratică. – Specificul discursului filosofic.*

Vă spuneam adineauri, în deschiderea cursului, că problematizarea parresiei în secolul al IV-lea avea două aspecte. [Primul aspect consta într-o] critică a democrației ca pretenție de a defini cadrul politic în care *parrêsia* [ar fi] în același timp posibilă și eficace: democrația nu este locul privilegiat al parresiei, este, din contră, locul în care [exercitarea] parresiei este cea mai dificilă. Acum aș vrea să trec la un alt aspect al acestei problematizări a parresiei, care este completarea sau fața ei pozitivă. Dacă democrația se descalifică din ce în ce mai mult ca loc posibil, privilegiat, al parresiei, în schimb un alt tip de structură politică sau, mai curînd, un alt tip de relație între discursul adevărat și guvernare se vădește din ce în ce mai mult a fi acest loc privilegiat sau, în orice caz, favorabil pentru *parrêsia* și pentru discursul adevărat. Iar acest alt raport – pe care îl amintisem anul trecut, și tocmai aici ajunseserăm – este acela dintre Principe și sfătuitorul său. Nu mai e vorba de Adunare, ci de Curte, de curtea Principelui, de grupul celor pe care acesta este pregătit să-i asculte. Tocmai în acest cadru, în această formă poate și trebuie *parrêsia* să-și afle locul.

Se impune, cu toate acestea, să fim prudenți și să nu ni se pară că relația cu Principele va fi devenit dintr-o dată forma scoasă în evidență, sigură și garantată a unei structuri politice în care *parrêsia* poate să-și reintre în drepturi și să-și obțină efectele favorabile. Nu trebuie să uităm nicio clipă că personajul Principelui, puterea sa personală și monarhică, comportă unul sau mai multe pericole. Iar acest pericol sau aceste pericole nu vor fi niciodată uitate sau șterse. În fundal se profilează întotdeauna, și întotdeauna activă – chiar dacă atenuată, chiar dacă un pic estompată –, imaginea tiranului drept cel care, sub puterea sa personală, nu acceptă și nu poate accepta adevărul, deoarece nu face și nu vrea să facă decît ce-i place. El nu este pregătit, în voința sa de a nu face decît ce-i place, să-i asculte decît pe lingușitori, lingușitori care îi spun, tocmai, ce-i place. Și chiar dacă ar vrea să audă adevărul, nimeni n-ar îndrăzni să i-l spună. Această schemă, această figu-

ră, această scoatere negativă în evidență a puterii personale, monarhice, tiranice constituie o constantă a gîndirii grecești.

Una dintre formulările ei cele mai caracteristice poate fi întîlnită la cineva precum Xenofon, favorabil, cu toate acestea, unei puteri nedemocratice (aristocratice sau monarhice). Vă trimit la textul intitulat *Hieron,* unde de asemenea există un fel de joc paradoxal. Simonide face, aici, elogiul vieții tiranului, adresîndu-i acest elogiu lui Hieron. Iar Hieron, la fiecare dintre motivele pentru a preamări fericirea tiranului, răspunde printr-o plîngere. El se plînge de duritatea vieții tiranului. Iar în ultimul capitol, pur și simplu, Simonide îi va oferi tiranului formula potrivit căreia guvernarea sa personală și monarhică va putea [avea], pentru el și pentru cetate, efecte benefice. În orice caz, primele capitole sînt dedicate acestui soi de joc în care Simonide se preface a închina elogii tiranului, sau mai curînd vieții tiranice, existenței tiranice, și în care Hieron îi răspunde plîngîndu-se. Astfel, există un paragraf consacrat anume lingușelii și parresiei. Simonide îl felicită pe tiran spunîndu-i: Ah, voi, tiranii, sînteți preafericiți. "Toți cei care vă înconjoară laudă tot ce spuneți și tot ce faceți. Cît despre zgomotul cel mai nesuferit, cel mai insuportabil auzului – injuria –, niciodată un astfel de zgomot nu vine să vă izbească urechile. Pentru că nimeni nu riscă să blameze un tiran în prezența acestuia."[1] La care Hieron răspunde plîngîndu-se de situația sa de tiran și explicînd cît de greu e să fii tiran: "Cum poți crede că un tiran se poate bucura să nu audă nimic rău despre el, cînd știi foarte bine că astfel de oameni tăcuți nu nutresc despre el decît gînduri rele? Și ce plăcere crezi că poate avea un tiran auzindu-se lăudat, cînd bănuiește că aceste elogii nu izvorăsc decît din dorința de a linguși?"[2]

Această reprezentare a tiraniei ca formă de guvernare incompatibilă cu spunerea adevărului, ca teren predilect pentru tăcere și lingușeală, este un loc comun pe care-l vom întîlni foarte des, modulat în diferite forme, în întreaga literatură greacă. Vă trimit la interesantul pasaj din *Politica* în care Aristotel spune că tiranul trimite și răspîndește prin cetate iscoade care să-i spună ce se întîmplă cu adevărat în cetate și ce gîndesc cu adevărat cetățenii[3]. Și Aristotel comentează spunînd că această întreprindere, pentru tirani, de a afla adevărul despre propria cetate

1. Xénophon, *Hiéron* {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}, § 1, in *Oeuvres complètes,* I, trad. fr.de P. Chambry, Paris, Garnier–Flammarion, 1967, p. 399.

2. *Ibid.*

3. "Se încadrează aici toate celelalte procedee tiranice de felul acesta {...} încercarea de a nu se scăpa din vedere nimic din vorbele sau faptele oricăruia dintre supuși

nu poate să conducă decît la un rezultat perfect opus celui dorit. Căci atunci cînd cetățenii știu că sînt spionați de oameni care îi vor raporta tiranului adevărul despre ceea ce spun și despre ceea ce gîndesc, bineînțeles că vor ascunde ceea ce spun și ceea ce gîndesc, iar tiranul nu va putea afla adevărul. Veți putea găsi de asemenea (și tot la Aristotel, în *Politica,* V, 11, 1313b) ideea potrivit căreia spunerea adevărului își află la fel de greu locul în tiranie ca în democrație sau în demagogie (formula negativă, rea, a democrației). Lingușeala, din contră, spune el, se bucură de mare prețuire în aceste două forme de guvernare. În democrații, cel care joacă rolul lingușitorului este demagogul, deoarece el este un fel de "lingușitor al poporului". În tiranii, cei care joacă rolul de lingușitori sînt "cei ce măgulesc josnic", cei care trăiesc într-o familiaritate înjositoare cu stăpînul. Această familiaritate cu tiranul nu este decît o "lucrare a lingușirii [...] tiranii se bucură să fie lingușiți, dar nici măcar un singur om cu spiritul liber nu ar face așa ceva"[4].

Oricare ar fi, însă, [și] în mod permanent, pericolele pe care gîndirea greacă le recunoaște în cazul guvernărilor tiranice, oricare ar fi pericolul la care spunerea adevărului poate fi expusă în această formă de guvernare, totuși, în raportul dintre Principe și cel care spune adevărul, între Principe și sfătuitorii săi există un loc care este recunoscut pentru practica parresiastică. Iar raportul dintre Principe și sfătuitorul său constituie un loc pînă la urmă mai favorabil parresiei decît acela dintre popor și oratori.

Că suveranul este accesibil adevărului, că există, în raportul cu suveranul, un loc, un amplasament pentru spunerea adevărului este ceea ce recunosc un anumit număr de texte. Aristotel, în *Statul atenian,* [oferă în acest sens o ilustrare] foarte exactă în legătură cu Pisistrate, un tiran, bineînțeles, dar căruia el îi zugrăvește un portret pozitiv, spunînd despre el că guverna Atena *metriôs* (cu măsură) *kai mallon politikôs ê turannikôs* (și într-un mod mai degrabă republican, democratic, decît tiranic)[5]. Și oferă un exemplu de *parrêsia* al acestei guvernări mai degrabă republicane sau democratice decît tiranice. Pisistrate, plimbîndu-se, la țară,

– dimpotrivă, trimiterea de spioni ca femeile de la Siracuza numite «iscoditoare», și «ascultătorii» pe care îi strecura Hieron oriunde avea loc o reuniune sau o întrunire (căci oamenii vorbesc mai puțin deschis atunci cînd se tem de astfel de persoane, pe cînd, dacă vorbesc deschis, trec mai greu neobservați)" (Aristotel, *Politica,* 1313b, V, 11 {trad. rom., p. 143}).

4. *Ibid.,* 1313b–1314a {trad. rom., p. 144}.

5. Aristotel, *Statul atenian,* XVI, 2, trad. rom. de Ștefan Bezdechi, Iași, Agora, 1992, {trad. rom., p. 37–38}.

pe cîmp, întîlnește un țăran la muncă. Îl întreabă ce muncește și ce părere are despre situația existentă. Iar acesta îi răspunde: Aș munci cu plăcere dacă n-aș fi obligat să-i dau o zecime din ce cîștig lui Pisistrate[6]. Țăranul, bineînțeles, nu îl recunoscuse {pe acesta}, dar din acest soi de *parrêsia* involuntară, Pisistrate trage concluziile care se cereau trase și îl scutește pe țăran de impozite. În același fel vorbește și Platon despre Cyrus, suveranul Persiei. În *Legile,* de exemplu (Cartea a III-a, 694c și următoarele), el arată [în persoana lui] Cyrus un suveran accesibil parresiei. Curtea lui Cyrus este reprezentată astfel: inferiorii se bucurau de o parte de libertate, ceea ce [le dădea] soldaților îndrăzneală și prietenie față de șefi. Și cum regele, fără pic de invidie, autoriza vorbirea pe șleau *(parrêsia)* și îi cinstea pe cei care puteau să ofere un sfat în vreo privință anume, oricine era prudent și putea da sfaturi utile își punea competența și capacitățile în slujba tuturor. Astfel încît, în foarte scurt timp, toate au început să prospere la perși, grație libertății, prieteniei și înțelegerii[7]. O curte, prin urmare, în care [domnește] libertatea de expresie și unde consilierii pot practica *parrêsia* este un factor de unificare a cetății și de reușită a tot ce se întreprinde.

Avem, așadar, o serie întreagă de texte care evidențiază clar raportul cu Principele ca loc al parresiei. Trebuie însă – și tocmai aceasta este problema pe care aș vrea s-o amintesc acum – să răspundem la o întrebare simetrică celei care se punea adineauri în legătură cu democrația. Întrebarea era aceasta: de ce este democrația un loc atît dificil, de improbabil, de periculos pentru apariția discursului adevărat? Și am văzut care era motivul esențial și, oarecum, structural: imposibilitatea cîmpului politic al democrației de a oferi un loc diferențierii etice.

---

6. *Ibid.,* XVI, 6 {trad. rom., p. 38}.

7. "Cînd perșii începură, sub Cyrus, să umble pe o cală deopotrivă îndepărtată de robie și de neatîmare, din aceasta reieși pentru ei îndoitul folos de a se libera de jugul pe care-l purtaseră pînă atunci și de a se face în urmă stăpînii mai multor neamuri. Capii chemînd pe supuși la împărțirea libertății și ridicîndu-i, ca să zicem astfel, la același nivel cu ei, își atraseră prin acest mijloc dragostea soldaților, care înfruntară toate primejdiile pentru ei. Deoarece meritul nu eclipsa întru nimic pe rege, care permitea oricui să-și spună părerea *(didontos de parrêsian)* și încărca de onoare pe cei ce dădeau sfaturi bune, tot ce avea Persia ca oameni înțelepți și capete luminate comunicau bucuros știința lor, astfel că mulțumită acestei libertăți *(eleutherian),* acestei uniri {traducerea franceză: prietenii} și împărtășiri laolaltă a părerilor {traducerea franceză: colaborări}, toate proiectele izbuteau după voia lor" (Platon, *Legile,* Cartea a III-a, 694a-b {trad. rom. de E. Bezdechi, București, Iri, 1995, p. 113}; Foucault preferă să citească mai curînd "prietenie" decît "colaborare"). Cf., pentru o primă evocare a acestui pasaj, cursul din 9 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*, {trad. rom.}, p. 200.

Acum, în schimb, de ce ar putea raportul cu Principele să fie un astfel de loc, cînd prin definiție puterea pe care o exercită Pricinciple e fără limite, fără legi adesea, capabilă, prin urmare, de toate violențele posibile? Motivul este – și el este simetric și invers față de ceea ce aflasem în legătură cu democrația – că însuși sufletul șefului, tocmai în măsura în care este un suflet individual (*psukhê* a unui individ), este susceptibil de o diferențiere etică, în același timp introdusă, pusă în valoare, pusă în formă și făcută capabilă să producă efecte grație formării și elaborării morale, elaborare care, pe de o parte, îl va face capabil {pe șef} să audă adevărul și, pe de altă parte și pe cale de consecință, îl va învăța să-și limiteze puterea. Spunerea adevărului își poate avea locul în raportul cu șeful, cu Principele, cu regele, cu monarhul pur și simplu – pentru a spune lucrurile brutal, frust –, întrucît aceștia au un suflet și sufletul poate fi persuadat și educat, putîndu-i-se, prin discursul adevărat, inculca *êthos*-ul care îl va face capabil să audă adevărul și să se guverneze potrivit acestui adevăr.

Tocmai așa, vă aduceți aminte, își concepuse sau, cel puțin, își justificase ulterior Platon călătoriile făcute în Sicilia, în special întreprinderea desfășurată pe lîngă Dionysios cel Tînăr. În faimoasa Scrisoare a VII-a pe care am comentat-o anul trecut[8], Platon își expune justificarea în trei timpi. În primul rînd, spune el, [s-a dus] în Sicilia ca să întreprindă pedagogia lui Dionysios cel Tînăr pentru că făcuse o primă experiență favorabilă cu un anumit individ, Dion (unchiul lui Dionysios), care demonstrase, prin capacitatea lui de a învăța și de traduce filosofia în bună purtare, că pedagogia lui Platon putea să dea roade într-un suflet, chiar în sufletul cuiva menit să guverneze. "Dion, care avea o minte foarte ageră pentru orice și mai ales pentru spusele mele, m-a înțeles așa de repede și de temeinic cum nu mi s-a întîmplat să mă înțeleagă niciunul din tinerii cu care am avut vreodată de-a face, și s-a hotărît [după ce, așadar, primise lecțiile lui Platon; M. F.] ca de aici încolo să îmbrățișeze un fel de viață deosebit de al majorității italienilor și sicilienilor, punînd virtutea mai presus decît un trai închinat plăcerii și desfătărilor."[9] Primul motiv, așadar: această reușită în acest caz particular. Al doilea motiv pentru a se duce în Sicilia, care se articulează la primul și decurge din el: iată că după moartea lui Dionysios cel Bătrîn, Dionisyos cel Tînăr primește puterea. "Tinerețea lui

8. Cf. marile analize ale acestei scrisori în cursurile din 9, 16 și 23 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*.

9. Platon, Scrisoarea a VII-a, 327a-b {in *Scrisorile. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife*, trad. rom. de Ștefan Bezdechi, București, Univers Enciclopedic Gold, 2011, p. 82}.

Dionysios și via lui înclinare pentru *philosophia* (filosofie) și pentru *paideia* (formare, cultură, educație)"[10], anturajul său mereu gata să adopte doctrina *(logos)* și viața *(bios)* recomandate de Platon, toate acestea constituiau un al doilea element favorabil[11]. În sfîrșit, în al treilea rînd, era vorba de însuși faptul că Dionysios, sfătuit de unchiul său, Dion, și cu toate aceste bune înclinații ale lui către *philosophia* și *paideia,* se întîmplase, tocmai, să primească de la tatăl său o putere personală, o putere absolută. Și grație acestei puteri personale, putea deveni cu putință ca, avînd acces la sufletul său, să se dobîndească acces la cetatea, la statul, la *politeia* aflate sub conducerea sa. Platon spune așa: "Cum chibzuiam plin de șovăire dacă e bine să dau urmare acestei invitații și să plec sau nu, a biruit gîndul că, dacă vreau să-mi înfăptuiesc concepțiile mele despre o adevărată constituție de stat [textul grecesc spune cît se poate de exact: dacă chiar vreau să îmi realizez ceea ce am gîndit cu privire la legi și la republică; M. F.], era într-adevăr de ajuns să duc la convingerile mele pe un singur om *(hena monon)* ca să-mi pot împlini idealul"[12].

Am putea spune, probabil, iar Scrisoarea a VII-a constituie, în acest sens, o dovadă, că această mare speranță a fost înșelată și că întreaga întreprindere s-a soldat cu un eșec. Trebuie însă să înțelegem foarte clar că eșecul pe care Platon [îl suferă] în Sicilia, și ale cărui episoade le detaliază, nu este gîndit de el ca un fel de eșec structural. În vreme ce democrația este structural incapabilă să facă loc parresiei, dacă discursul de adevăr al lui Platon, dacă veridicția sa filosofică nu a prins la Dionysios cel Tînăr și a dat greș în Sicilia este, în fond, din niște motive pe care el le detaliază tocmai într-un mod foarte istoric și foarte conjunctural: natura rea a lui Dionysios, anturajul său nefast, toate intrigile de care Platon s-a izbit și pe care a trebuit să le combată la curtea lui Dionysios [și], pînă la urmă, mai tîrziu, asasinarea lui Dion. Este vorba – și este tocmai ceea ce-i conferă acestei Scrisori a VII-a alura ei atît de particulară, de vreme ce avem de-a face, în fond, cu o relatare istorică (dintre toate textele lui Platon, acesta, alături de Scrisoarea a VIII-a, este singurul care constituie relatarea amănunțită a unei înlănțuiri istorice) – de niște motivații istorice, singulare, conjuncturale, care sînt invo-

10. *Ibid.,* 328a, p. 83 (J. Souilhé, în ediția Belles Lettres, traduce *paideia* prin "știință" {Șt. Bezdechi traduce *paideia* prin "cultură în general".)}

11. "{Dion} îmi spunea cît de ușor de cîștigat sînt nepoții și rudele sale pentru doctrina *(logon)* și felul de viață *(bion)* propovăduit de mine, pentru care ei erau foarte potriviți ca să-l cîștige și pe Dionysios" *(ibid.).*

12. *Ibid.*, 328b–c {trad. rom., p. 83–84}.

cate pentru a explica eșecul parresiei platoniciene în Sicilia. Principiul, în el însuși, nu este pus în cauză. A le oferi o educație filosofică celor care comandă, acesta continuă să fie obiectivul. Eșec conjunctural al parresiei platoniciene [în cazul lui Dionysios]. Eșec structural, imposibilitate structurală a parresiei într-o constituție democratică.

Ideea aceasta potrivit căreia *parrêsia* față de Principe este întotdeauna riscantă, poate întotdeauna să eșueze, poate întotdeauna să întîlnească circumstanțe nefavorabile, dar nu este în ea însăși imposibilă și merită întotdeauna să fie încercată, poate fi întîlnită și într-un text al lui Isocrate, la începutul discursului adresat lui Nicocles. Personajul lui Nicocles nu era, dacă vreți, foarte departe de cel al lui Dionysios cel Tînăr, cel puțin ca situație politică. Era fiul unui tiran, Evagoras. Or, Evagoras moare. Nicocles primește puterea sau autoritatea asupra cetății sale, și tocmai în acest moment i se adresează Isocrate. El începe prin a-i aminti pe toți cei care, curteni fiind, vin să le aducă celor care domnesc, regilor *(tois basileusin),* diferite daruri (veșminte, aur)[13]. În ceea ce mă privește, nu un astfel de dar vreau să-ți aduc. Sînt de părere că darul pe care ți-l aduc este "cel mai frumos": "[...] dacă aș putea să înfrîuresc obiceiurile de viață *(epitêdeumata)* pe care trebuie să le cauți și cele pe care trebuie să le eviți pentru a putea să-ți ghidezi după cea mai bună metodă statul și conduita. Mulți factori contribuie la educare persoanelor particulare", dar "suveranii, din contră, nu au în general la dispoziție"[14] pe nimeni capabil să-i sfătuiască. "Tocmai ei [regii și suveranii; M. F.], care ar trebui să primească o educație mult mai îngrijită decît ceilalți, trăiesc, după ce sînt instalați la putere, fără a primi vreo avertizare."[15] Or, tocmai o astfel de avertizare a Principelui vrea să ofere Isocrate. Și face, într-adevăr, o distincție între acest rol de sfetnic moral, de formator moral al Principelui, și funcția care constă în a-i oferi Principelui sfaturi precise și conjuncturale pentru o situație sau alta. El face o distincție între rolul consilierilor care intervin și își oferă sfatul "pentru fiecare dintre acțiunile care trebuie întreprinse *(kath' hêkastên men oun tên praxin)*"[16], și propria-i sarcină, ca formator al sufletului Principelui, în măsura în care, spunînd adevărul, el este capabil să asigure formarea etică a Principelui și diferențierea lui etică. [Sarcina lui va consta în] a-i prescrie lui Nicocles

13. Isocrate, *Discours* {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}, vol. II, trad. fr. de G. Mathieu și E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1938, § 1, p. 97.

14. *Ibid.,* § 2, p. 98.

15. *Ibid.,* § 4, p. 98.

16. *Ibid.,* § 6, p. 99.

ansamblul acelor *epitêdeumata* (obiceiurile, modurile de a trăi) cărora acesta trebuie să li se consacre, dedicîndu-le întregul său timp *(diatribein)*[17]. Opoziție, deci, între sfatul conjunctural cu privire la o acțiune politică și sfatul moral care îl formează pe Principe prin anumite obiceiuri de viață pe care acesta trebuie să le păstreze de-a lungul întregii sale existențe, în activitatea sa de om și de guvernant.

Trec peste multe alte alte texte pe care le-am putea cita și care merg în aceeași direcție. Observăm că ceea ce face posibilă, ceea ce face dezirabilă, ceea ce face chiar necesară veridicția adresată Principelui este faptul că felul în care acesta va guverna cetatea depinde de *êthos*-ul său (de felul în care, ca individ, el se constituie ca subiect moral), precum și faptul că acest *êthos* se formează și se determină prin efectele discursului adevărat care îi e adresat. Observați, așadar, că *êthos*-ul Principelui, în măsura în care, pe de o parte, acesta constituie ceea ce e accesibil discursului adevărat și se formează plecînd de la discursul adevărat care îi e adresat și în care, pe de altă parte, oarecum în aval, va constitui principiul și matricea felului său de a guverna, acest *êthos* este elementul care permite veridicției, parresiei, să-și articuleze efectele în cîmpul politicii, în cîmpul guvernării oamenilor, în felul în care oamenii sînt guvernați. Dacă *parrêsia* poate, atunci cînd este vorba de un tiran, de un monarh, de un suveran personal, să-și desfășoare efectele politice și binefacerile în arta de a-i guverna pe oameni, acest lucru se întîmplă tocmai prin intermediul acestui element care este *êthos*-ul individual al Principelui. În cazul democrației, [din contră,] ceea ce făcea ca *parrêsia* să nu fie acceptată, să nu fie auzită, și chiar atunci cînd se găsea cineva care să aibă curajul să se folosească de *parrêsia,* acesta să fie mai degrabă eliminat decît onorat, era tocmai faptul că structura democrației nu permite recunoașterea și acordarea unui loc diferențierii etice. Tocmai lipsa, în democrație, a unui loc pentru *êthos* face ca adevărul să nu aibă, aici, un loc al său și să nu poată fi auzit. Și tocmai, în schimb, pentru că *êthos*-ul Principelui constituie principiul și matricea guvernării sale este *parrêsia* posibilă, prețioasă, folositoare în cazul guvernării [autocratice]*. Cea care apare, atît într-un caz, cît și în celălalt, este, așa cum se poate observa, chestiunea *êthos*-ului. Într-un caz, ea se pune pentru că democrația nu este capabilă să-i asi-

17. "În ceea ce privește, însă, guvernarea vieții în general *(kath' holôn de tôn epitêdeumatôn),* eu, unul, mă voi strădui să cercetez în amănunt care sînt obiceiurile pe care se cuvine să le adopți și cărora merită să le consacri tot timpul tău *(peri ha dei diatribein)*" *(ibid.)*.

* M. F.: democratice.

gure un loc. În celălalt caz, și tocmai de aceea e *parrêsia* posibilă și necesară cu Principele, *êthos*-ul constituie legătura, punctul de articulare dintre spunerea adevărului *{le dire-vrai}* și buna guvernare *{le bien-gouverner}*. Dacă am făcut din nou, poate puțin cam prea detaliat, un parcurs pe care îl făcusem deja, parțial și insuficient, anul trecut este pentru a atrage atenția asupra mizei acestei analize a parresiei, precum și asupra elementelor prin care această problemă a parresiei va angaja pînă foarte tîrziu însăși istoria gîndirii, și nu doar a gîndirii politice, ci a gîndirii filosofice în Occident.

Trebuie răspicat subliniate cîteva lucruri. În primul rînd, prin această evoluție – pe de o parte, prin această critică a democrației ca loc al parresiei și, pe de altă parte, prin această evidențiere a monarhiei sau a puterii personale ca loc al parresiei –, observați că *parrêsia* nu mai e doar, așa cum apărea ea caracterizată la Euripide[18], un privilegiu de exercitat, privilegiu a cărui exercitare face corp comun cu libertatea cetățeanului onorabil. *Parrêsia* apare acum nu ca un drept deținut de un subiect, ci ca o practică, practică al cărei corelativ privilegiat, al cărei punct prim de aplicare îl constituie nu cetatea sau corpul cetățenilor care trebuie convinși și atrași după sine, ci ceva care este în același timp un partener căreia ea i se adresează și un domeniu în care își desfășoară efectele {în care devine efectivă}. Acest partener căruia i se adresează *parrêsia* și acest domeniu în care ea își desfășoară efectele este *psukhê* (sufletul) a{l} individului. Primul lucru, deci: trecerea de la *polis* la *psukhê* în calitate de corelativ esențial al parresiei.

În al doilea rînd, obiectivul acestei spuneri a adevărului, obiectivul practicii parresiastice, orientate de acum înainte spre *psukhê,* nu mai este atît sfatul util într-o împrejurare particulară sau alta, atunci cînd cetățenii nu știu ce să facă și caută o călăuză care să-i ajute să scape de pericole și să se salveze, ci formarea unui anumit fel de a fi, al unui anumit fel de a face, a unui anumit fel de a se comporta la indivizi sau la un individ. Obiectivul spunerii adevărului îl constituie, așadar, nu atît salvarea cetății, cît *êthos*-ul individului.

În al treilea rînd, această dublă determinare a *psukhê* ca un corelativ al veridicției parresiastice și a *êthos*-ului ca un obiectiv al practicii parresiastice presupune ca *parrêsia,* chiar dacă continuă să se organizeze în jurul principiului spunerii adevărului, să se materializeze acum într-un ansamblu de operațiuni capabile să-i permită veridicției să inducă în suflet efecte transformatoare.

18. Asupra acestui punct, cf. cursurile din 12 și 19 ianuarie, și 2 februarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți.*

Reperînd această transformare a unei *parrêsia* [privite din perspectiva] orizontului ei democratic și politic cu efectele ei salvatoare pentru cetate într-o *parrêsia* care se adresează acelei *psukhê* a indivizilor, urmărind formarea *êthos*-ului lor, putem surprinde două serii de transformări. În primul rînd (voi trece foarte repede peste această consecință, care este, într-un anumit sens, retrospectivă), mi se pare că analiza acestei *parrêsia* poate să arunce o anumită lumină și să clarifice într-un anumit fel celebra problemă – tradițională în istoria filosofiei grecești cel puțin de la sfîrșitul secolului al XIX-lea încoace, să zicem de la Rohde[19] și prin lucrările lui Snell[20] sau Patočka[21] – a formării noțiunii grecești de *psukhê,* a decupării treptate și a definirii acestei realități care este *psukhê*. Și dacă este adevărat că au existat nenumărate căi și cărări diferite, nenumărate practici care au condus, în cultura greacă a secolului al V-lea, la această apariție a sufletului ca problemă centrală pentru filosofie, politică și morală, dacă este cît se poate de adevărat că foarte multe drumuri au condus la apariția și la definirea acestei *psukhê,* mi se pare că, între toate aceste practici, trebuie să-i facem loc exercitării parresiei, crizei și criticii parresiei și întregii devieri care i-a deturnat exercitarea dinspre scena politică spre jocul relațiilor individuale.

Dar mi se pare, mai ales, că, încercînd să cuprindem din nou, un pic, cu privirea această transformare a parresiei și deplasarea ei dinspre orizontul instituțional al democrației spre orizontul practicii individuale al formării *êthos*-ului, putem oberva ceva care este destul de important pentru a înțelege anumite trăsături fundamentale ale filosofiei grecești și, prin urmare, ale filosofiei occidentale. Ne aflăm acum, cu aceste devieri și schimbări în ceea ce privește *parrêsia,* în prezența, în fond, a trei realități, sau, în orice caz, a trei poli: polul lui *alêtheia* și al spunerii adevărului; polul lui *politeia* și al guvernării; polul, în fine, a ceea ce, în aceste texte grecești tîrzii, poartă denumirea de *êthopoiesis*[22] (formarea *êthos*-

19. E. Rohde, *Psychè*, trad. fr. de A. Reynaud, Paris, 1928; reeditare Paris, Tchou, 2001 (ediție originală: *Psyche. Seelencult und Ensterblichkeitsglaube der Griechen,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925 {*Psyche,* trad. rom. de Mircea Popescu, București, Meridiane, 1985}).

20. B. Snell, *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs,* trad. fr. de M. Charrière și P. Escaig, Paris, Éditions de l'Éclat, 1994 (ediție originală: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europaischen Denkens bei den Greichen,* Hamburg, Claassen & Goverts, 1946).

21. J. Patočka, *Platon et l'Europe,* trad. fr. de E. Abrams, Paris, Verdier, 1983.

22. Asupra acestei noțiuni, cf. cursul din 10 februarie 1982, in *Hermeneutica subiectului* {trad. rom., p. 230–231}.

ului sau formarea subiectului). Condiții și forme ale spunerii adevărului, pe de o parte; structuri și reguli ale *politeia* (adică ale organizării relațiilor de putere), pe de altă parte; modalități, în sfîrșit, de formare a *êthos*-ului prin care individul se constituie ca subiect moral al propriei conduite: este vorba de trei poli în același timp ireductibili și ireductibil legați între ei. *Alêtheia, politeia, êthos:* tocmai esențiala ireductibilitate a acestor trei poli și relația lor necesară și mutuală, tocmai structura de apel a fiecăruia către ceilalți și a celorlalți către fiecare este cea care a susținut, cred eu, însăși existența discursului filosofic de la greci pînă la noi.

Căci ceea ce face, tocmai, ca discursul filosofic să nu fie pur și simplu un discurs științific care [s-ar mărgini] să definească și să activeze condițiile spunerii adevărului, ceea ce face ca discursul filosofic, de la greci pînă la noi, să nu fie pur și simplu un discurs politic sau instituțional care s-ar mărgini să definească cel mai bun sistem de instituții posibil, ceea ce face, în sfîrșit, ca discursul filosofic să nu fie pur și simplu un discurs moral prescriind principii și norme de conduită este faptul că în legătură cu fiecare dintre aceste trei întrebări el le pune în același timp și pe celelalte două. Discursul științific este un discurs ale cărui reguli și obiective pot fi definite în funcție de întrebarea: ce înseamnă a spune adevărul, care sînt formele, regulile, condițiile și structurile discursului adevărat? Ceea ce face ca un discurs politic să nu fie decît un discurs politic este faptul că el se mulțumește să pună doar întrebarea privitoare la *politeia,* la formele și structurile guvernării. Ceea ce face ca un discurs moral să nu fie decît un discurs moral este faptul că el se limitează să prescrie principiile și normele de conduită.

Ceea ce face ca un discurs filosofic să fie altceva decît fiecare dintre aceste trei discursuri este faptul că el nu pune niciodată problema adevărului fără a o pune în același timp și pe aceea a condițiilor acestei spuneri a adevărului, fie [din perspectiva] diferențierii etice care îi deschide individului accesul la acest adevăr, [fie din perspectiva] structurilor politice în interiorul cărora acest discurs de adevăr va avea dreptul, libertatea și datoria de a fi pronunțat. Ceea ce face ca un discurs filosofic să fie un discurs filosofic și nu doar un discurs politic este faptul că atunci cînd pune problema lui *politeia* (problema instituției politice, a repartizării și organizării relațiilor de putere), el pune în același timp și problema adevărului și a discursului adevărat pornind de la care vor putea fi definite aceste relații de putere și organizarea lor, punînd, în același timp, și problema *êthos*-ului, adică a diferențierii etice cărora aceste structuri politice pot și trebuie să-i facă un loc. Și, în sfîrșit, dacă discursul filosofic nu este doar un discurs moral, este pentru că

el nu se limitează la a vrea să formeze un *êthos,* la a fi pedagogia unei morale sau vehiculul unui cod. El nu pune niciodată problema *êthos*-ului fără a-și pune, în același timp, și întrebări cu privire la adevăr și la forma de acces la adevăr pe care va putea s-o formeze acel *êthos,* ca și [cu privire la] structurile politice în interiorul cărora acel *êthos* va putea să-și afirme singularitatea și diferența. Existența discursului filosofic, de la greci pînă în momentul de față, ține tocmai de posibilitatea, sau, mai curînd, de necesitatea acestui joc: a nu pune niciodată întrebarea privitoare la *alêtheia* fără a relansa în același timp, în legătură cu însuși acest adevăr, întrebarea privitoare la *politeia* și la *êthos.*

Iar dacă acum veți binevoi să ne aducem aminte de cele patru modalități ale spunerii adevărului amintite data trecută, atunci cînd încercasem să schematizez cele patru mari forme de spunere a adevărului pe care le întîlnim în cultura greacă (cea profetică, a înțelepciunii, a lui *tekhnê* și a parresiei), ei bine, putem foarte bine să definim, pornind de la aceste patru modalități ale spunerii adevărului, patru atitudini filosofice fundamentale pe care le putem regăsi fie combinate unele cu altele, fie excluzîndu-se unele pe altele, fie polemizînd unele cu altele. Putem găsi patru modalități diferite de a lega între ele întrebarea cu privire la *alêtheia,* întrebarea cu privire la *politeia* și întrebarea cu privire la *êthos.*

Sau, definind filosofia drept discursul care nu pune niciodată problema adevărului fără a-și pune în același timp întrebări cu privire la *politeia* și cu privire la *êthos,* care nu pune niciodată problema lui *politeia* fără a-și pune întrebări cu privire la adevăr și la diferențierea etică și care nu pune niciodată problema *êthos*-ului fără a-și pune întrebări cu privire la adevăr și politică, putem spune că există patru moduri de a lega laolaltă aceste întrebări, pentru a le face să trimită unele la altele sau pentru a le regrupa unele cu altele.

Am putea numi atitudine profetică aceea care, în filosofie, promite și prezice, dincolo de limita prezentului, momentul și forma în care producerea adevărului *(alêtheia),* exercitarea puterii *(politeia)* și formarea morală (*êthos*-ul) vor ajunge în sfîrșit, exact și definitiv, să coincidă. Atitudinea profetică în filosofie ține discursul reconcilierii promise dintre *alêtheia, politeia* și *êthos.*

În al doilea rînd, atitudinea de înțelepciune în filosofie este aceea care are pretenția de a spune, printr-un discurs fundamental și unic, printr-un unic tip de discurs, în același timp cum stau lucrurile în materie de adevăr, cum stau lucrurile în materie de *politeia* și cum stau lucrurile în materie de *êthos.* Atitudinea de înțelepciune în filosofie este

discursul care încearcă să gîndească și să enunțe unitatea întemeietoare dintre adevăr, *politeia* și *êthos*.

Atitudinea tehnică sau atitudinea profesorală în filosofie este, din contră, aceea care caută nu să promită într-un viitor, nu să caute într-o unitate fundamentală punctul de concidență dintre *alêtheia, politeia* și *êthos,* ci, din contră, să definească, în ireductibila lor specificitate, în separația și în incomensurabilitatea lor, condițiile formale ale spunerii adevărului (logica), cele mai bune forme ale exercitării puterii (analiza politică) și principiile conduitei morale (morala, pur și simplu). Să spunem că această atitudine, în filosofie, este discursul eterogenității și al separației dintre *alêtheia, politeia* și *êthos*.

Există, cred, și o a patra atitudine în filosofie. Este atitudinea parresiastică, aceea care se străduiește, tocmai, luînd întotdeauna, cu încăpățînare, lucrurile de la capăt, să repună, în legătură cu problema adevărului, și problema condițiilor sale politice și pe aceea a diferențierii etice care deschide accesul spre adevăr; care neîncetat și întotdeauna repune, în legătură cu problema puterii, și problema raportului dintre putere, adevăr și cunoaștere, pe de o parte, și pe aceea a raportului dintre putere și diferențierea etică, pe de altă parte; aceea care, în sfîrșit, în legătură cu subiectul moral, repune neîncetat problema discursului adevărat prin care acest subiect se constituie și a relațiilor de putere în care acest subiect se formează. În asta constă discursul și atitudinea parresiastică în filosofie: este vorba de un discurs în același timp al ireductibilității dintre adevăr, putere și *êthos,* și de un discurs al necesarei lor relații, al imposibilității în care ne aflăm de a gîndi adevărul *(alêtheia),* puterea *(politeia)* și *êthos*-ul în afara relației esențiale, fundamentale dintre ele.

Asta e, vă mulțumesc. Data viitoare voi încerca să explic sau, în orice caz, să mă sprijin pe trei texte. Pentru aceia dintre dumneavoastră care ar dori să le citească, unul va fi, bineînțeles, *Apărarea lui Socrate,* al doilea, *Lahes,* și, în al treilea rînd, finalul lui *Phaidon*. Și tocmai legat aceste texte voi încerca să vă vorbesc un pic despre interpretarea și analiza pe care Dumézil le-a făcut acestui text în cartea sa intitulată "*Le Môyne noir en gris*" *{Călugărul negru în cenușiu}*.

Cursul din 15 februarie 1984

Prima oră

Pericolul uitării de sine. – Refuzul lui Socrate de a se angaja politic. – Solon față în față cu Pisistrate. – Daimonul lui Socrate. – Riscul de moarte: povestea generalilor de la Arginuse și a lui Leon Salamineanul. – Oracolul de la Delfi. – Răspunsul dat de Socrate oracolului: verificarea și cercetarea. – Obiectul misiunii: preocuparea de sine a oamenilor. – Ireductibilitatea veridicției socratice. – Apariția unei parrêsia *propriu-zis etice. – Ciclul morții lui Socrate ca întemeiere etică a preocupării de sine.*

Aș vrea, după ce data trecută am reamintit criza parresiei politice, sau, cel puțin, criza instituțiilor politice ca posibil loc pentru *parrêsia,* să începem azi studierea parresiei, a practicii spunerii adevărului în cîmpul eticii, și pentru asta, evident, să pornim încă o dată de la Socrate, ca fiind, bineînțeles, cel care preferă mai curînd să înfrunte moartea decît să renunțe la a spune adevărul, dar care nu exercită această spunere a adevărului la tribună, în Adunare, în fața poporului, spunînd fără mască ceea ce gîndește. Socrate este cel care are curajul de a spune adevărul, care acceptă să riște moartea pentru a spune adevărul, practicînd însă punerea sufletelor la încercare în jocul interogării ironice.

Pentru a studia această întemeiere a parresiei în cîmpul eticii, în opoziție [cu] *parrêsia* politică, sau [plecînd] de la o separație întemeietoare față de *parrêsia* politică, aș vrea să comentez două texte. Primul este din *Apărarea lui Socrate:* este vorba de celebrul pasaj în care Socrate spune că dacă nu a vrut să joace un rol politic în cetate a fost pentru că, dacă ar fi jucat acel rol, s-ar fi expus morții.

[Cît despre] cel de-al doilea text, pe care îl vom studia în ora următoare, [va fi vorba] din *Phaidon,* de celebrele ultime cuvinte ale lui Socrate cerîndu-le discipolilor săi să-i ofere, cu titlu de datorie, un cocoș lui Esculap, și, [în momentul] în care le recomandă să facă acest sacrificiu, adăugînd: Gîndiți-vă la asta, nu uitați, nu neglijați. Este vorba de acel pasaj pe care niciunul dintre istoricii filosofiei sau dintre comentatorii care, de două mii de ani, n-au contenit să se aplece [asupra lui] n-a reușit să-l explice sau să-l interpreteze. Și este tocmai pasajul pe care l-a analizat Dumézil și căruia a reușit, cred eu, să-i găsească soluția, în cartea pe care v-am recomandat data trecută s-o citiți. În orice caz, între aceste două texte (pasajul din *Apărare* în care Socra-

te spune: Nu am "făcut politică", cum am spune noi azi, nu m-am urcat la tribună, pentru că, dacă aș fi făcut-o, aș fi murit; și ultimul text al lui Socrate acceptînd bucuros moartea și cerînd să li se plătească zeilor o anumită datorie sub forma unui cocoș) se desfășoară întregul ciclu al morții lui Socrate în relația ei cu spunerea adevărului și cu riscurile de moarte la care se expune spunerea adevărului. Despre asta e vorba și despre asta aș vrea să vorbim.

Mai întîi, așadar, *Apărarea {lui Socrate}*. Voi începe cu o observație, pe care o vom lăsa deoparte pentru moment, în așteptarea unei utilizări viitoare. Am în vedere primele rînduri ale *Apărării*. Dat fiind că este vorba de un discurs judiciar, ei bine, discursul lui Socrate, cel puțin așa cum ni-l relatează Platon, începe, ca orice bun discurs judiciar, în tot cazul ca multe pledoarii, [cu propoziția]: Adversarii mei mint, dar eu spun adevărul[1]. Este, într-adevăr, tot ce poți spune, măcar, atunci cînd te opui, în fața unui tribunal, unor acuzatori. Adversarii mei mint, dar eu spun adevărul. În al doilea rînd, spune Socrate: Adversarii mei se pricep să vorbească *(deinoi legein)*[2]; eu, dimpotrivă, spune el, vorbesc cît se poate de simplu, de direct, fără pricepere și deloc afectat. Și aici – temă tradițională. Iar el adaugă, de asemenea, ceea ce nu este deloc neobișnuit în acest gen de discursuri: Ei sînt pricepuți la vorbe, pe cînd eu vorbesc cît se poate de simplu și de direct. Și sînt, chiar, atît de pricepuți la vorbe, încît ar vrea să vă facă să credeți că eu sînt cel care se pricepe la vorbe. Dar tocmai prin asta mint ei: Eu nu mă pricep să vorbesc[3]. Toate acestea n-ar merita, poate, niște comentarii prea amănunțite dacă în această formă retorică, în această formă de prezentare a discursului judiciar cît se poate de tradițională nu s-ar strecura o anumită nuanță prin care Socrate spune: Adversarii mei sînt cei care mint, adversarii mei care sînt atît de pricepuți să vorbească, dar care sînt atît de pricepuți să vorbească încît ajung, chiar, să mă facă "să nu mă mai recunosc", să uit cine sînt. Prin ei *(hup' autôn),* aproape că am uitat de mine însumi *(emautou epelathomên)*[4]. Aș vrea, deci, să punem această observație deoparte, așa cum își face veverița provizii, dacă vreți, în

1. Platon, *Apărarea lui Socrate* {trad. rom., p. 15: "la drept vorbind, ei n-au spus nimic adevărat" (17a), "în schimb, de la mine veți auzi adevărul întreg" (17b)}.

2. *Ibid.,* 17a-b, p. 15 (expresia *deinos legein* este utilizată de două ori, dar în prezentarea răuvoitoare pe care acuzatorii i-au făcut-o lui Socrate).

3. "Însă dintre toate minciunile pe care le-au rostit, m-a uluit cel mai mult afirmația că trebuie să luați bine seama să nu fiți înșelați de mine, un vorbitor, zic ei, nemaipomenit *(deinos legein)*" *(ibid.)*.

4. "Ascultîndu-i, era cît pe ce să nu mă mai recunosc" *(ibib.)*.

chip de omagiu adus celui despre care vom vorbi ceva mai tîrziu, mică provizie ca a unei veverițe pe care o vom folosi ulterior. Aș vrea, doar, să rețineți că priceperea adversarilor, a celorlalți, în materie de vorbe poate ajunge pînă la a provoca uitarea de sine. Și putem, prin urmare, într-un mod oarecum corelativ și negativ, să simțim că ne [îndreptăm] spre propoziția opusă. Dacă priceperea de a vorbi poate provoca uitarea de sine, ei bine, simplitatea vorbirii, vorbirea neafectată și fără podoabe, vorbirea nemijlocit adevărată, vorbirea caracteristică, așadar, parresiei ne va conduce, dimpotrivă, spre adevărul despre noi înșine.

În al doilea rînd, aș vrea să va atrag, de asemenea, atenția că ceea ce am putea numi ciclul morții lui Socrate – adică acel ansamblu de texte pe care le putem regrupa și care conține *Apărarea lui Socrate* (procesul), *Criton* (discuția dintre Socrate și Criton, din închisoare, despre o posibilă evadare) și, în sfîrșit, *Phaidon* (relatarea ultimelor momente ale lui Socrate) – începe cu evocarea a ceva care va fi important pe parcursul întregului ciclu: riscul uitării de sine. Și de la început (erau cît pe ce să mă facă să uit de mine însumi) pînă la acel "nu mă uitați" care este ultimul cuvînt, cuvîntul ultim al lui Socrate (*mê amelêsête:* nu neglijați, nu uitați)[5], pe care va trebui să-l comentăm, ei bine, tocmai despre raportul dintre adevărul de sine și uitarea de sine va fi vorba de-a lungul întregului acest ciclu. Sub acest semn se va desfășura procesul lui Socrate, discuția lui Socrate despre posibila sa exilare și despre posibila sa salvare și, în sfîrșit, moartea lui Socrate. Să ne oprim aici pentru moment, să păstrăm această observație pentru mai tîrziu.

Aș vrea acum să abordăm pasajul despre care vă vorbeam, care se află în paragraful 31c al *Apărării,* și în care este vorba despre: trebuie să facem politică?; sau, mai curînd: de ce nu a făcut Socrate politică? Imediat înaintea acestui pasaj, Socrate explică felul în care s-a dus să-i caute pe cetățenii Atenei, felul în care s-a ocupat de ei – asupra acestui punct vom reveni –, felul în care s-a îngrijit de ei ("apropiindu-mă mereu de fiecare în parte, ca un părinte sau ca un frate mai mare"[6]). El s-a îngrijit, prin urmare, de atenieni asemenea unui tată sau unui frate mai mare. Și imediat după ca va fi spus asta, el își aduce lui însuși următoarea obiecție: de ce "dau tîrcoale fiecăruia în parte, îl sfătuiesc astfel și mă ostenesc cu el", dar nu îndrăznesc s-o fac în

5. "Criton, îi sînt{em} dator{i} lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați" (Platon, *Phaidon,* 118a {trad. rom. de Petru Creția, in *Opere*, vol. IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 139}).

6. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 31b, {trad. rom., p. 32}.

mod public *(dêmosia),* prezentîndu-mă în fața poporului și adresîndu-mă lui (*anaibainôn eis to plêthos,* literal: a urca la tribună pentru a te adresa poporului)?[7] Și de data aceasta, cuvîntul e unul tehnic. *Sumbouleuein* înseamnă a lua parte la Sfat, la instanțele deliberative ale cetății. De ce, așadar, nu îndrăznesc, public, urcînd la tribună, să iau parte la deciziile orașului, ale cetății?

Avem aici, în această evocare a unui rol politic potrivit căruia cineva se ridică, se adresează poporului și ia parte la deliberările cetății, avem, evident, o evocare tocmai a acelei scene a instituțiilor democratice care ar fi trebuit să facă loc parresiei. Ceea ce evocă Socrate este, într-adevăr, tocmai posibila figură a parresiastului politic care, în ciuda pericolelor, în ciuda amenințărilor, acceptă, pentru că este în interesul cetății, să se ridice și să ia cuvîntul. Și, riscînd, eventual, chiar moartea, spune adevărul. Am putea reaminti aici anecdota, gestul, atitudinea celebră a lui Solon, deseori relalată în literatura greacă. Veți găsi acest episod în *Statul atenian* al lui Aristotel, în capitolul XIV[8], la Plutarh *(Viața lui Solon)*[9] și la Diogenes Laertios[10]. În momentul în care Atena este pe cale să-și piardă libertatea pentru că Pisistrate își afirmă autoritatea personală, începînd să exercite în propriul său nume suveranitatea asupra Atenei, exercitînd ceea ce se cheamă tiranie, în acel moment, bătrînul Solon, care asistă la această ascensiune a tînărului Pisistrate, se hotărăște să vină în Adunare. Pisistrate își manifestase voința de a exercita tirania atribuindu-și o gardă personală – în cetățile grecești, acesta era mijlocul tradițional pentru un cetățean de a lua puterea: înconjurîndu-se de o gardă personală. Și, în fața acestui eveniment, Solon vine în Adunare. Vine în Adunare ca simplu cetățean al Atenei, înarmat însă cu o suliță și un scut, arătînd prin acest gest ceea ce este pe cale să se petreacă, anume că Pisistrate, atribuindu-și o gardă personală, îi privește pe cetățeni ca pe niște dușmani împotriva cărora va trebui, eventual, să lupte. Dacă suveranul se înfățișează pe sine ca exercitînd o putere militară, amenințîndu-i pe ceilalți cetățeni cu forța armată, este normal ca și cetățenii să vină înarmați.

---

7. "Vi se pare poate ciudat că eu dau tîrcoale fiecăruia în parte, îl sfătuiesc astfel și mă ostenesc cu el, iar în public *(dêmosia),* în fața mulțimii (*anaibainôn eis to plêthos*), nu îndrăznesc să vin, ca să dau sfaturi cetății *(sumbouleuein tê polei)*" (*id.,* 31c, p. 32).

8. Aristotel, *Statul atenian,* § 14, {trad. rom., p. 36–37{.

9. Plutarh, *Vieți paralele*, trad. rom. de N. I. Barbu, vol. III, "Solon", București, Editura Științifică, 1960, p. 228–231.

10. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* {trad. rom., p. 75}.

Solon vine, așadar, în Adunare înarmat cu o suliță și un scut. Și, pentru a critica Adunarea care tocmai i-a acordat lui Pisistrate permisiunea de a se înzestra cu o gardă personală, el le spune concetățenilor săi: "Atenieni, eu sînt mai înțelept decît unii dintre voi și mai curajos decît alții; mai înțelept decît cei care n-au înțeles complotul lui Pisistrate și mai curajos decît cei care-l pricep dar, de frică, nu scot nicio vorbă"[11]. Observați dubla *parrêsia* a lui Solon, aici: *parrêsia* față de Pisistrate, deoarece, prin gestul pe care îl [face] venind înarmat în Adunare, el arată, prin chiar acest fapt, ce anume pune la cale Pisistrate. Dezvăluie adevărul despre ceea ce se petrece și, în același timp, se adresează printr-un discurs de adevăr Adunării criticîndu-i pe cei care nu înțeleg, dar criticîndu-i și [pe cei] care, deși înțeleg, tac. El, dimpotrivă, va vorbi. Iar după acest discurs al lui Solon denunțînd ceea ce se petrece și criticîndu-și concetățenii, Sfatul răspunde că de fapt Solon a înnebunit *(mainesthai)*. La care Solon replică: "Faptele, o cetățeni, vor face de-a rîndul dovada / De-s smintit eu atunci cînd e-adevăruntre noi"[12]. Avem aici, cît se poate de exact, un exemplu tipic, bineînțeles construit *a posteriori,* de practicare a parresiei.

Tocmai această practicare a parresiei este cea pe care Socrate nu vrea să și-o asume, tocmai acesta e rolul pe care el nu vrea el să îl joace. Nu îndrăznește, public, înfățișîndu-se în fața poporului, să dea sfaturi cetății. Socrate nu va fi Solon. Și atunci, problema care se pune este cum va justifica Socrate faptul că nu va fi Solon, că nu va urca la tribună și că nu va spune adevărul *dêmosia* (în mod public). Motivul pe care el îl avansează pentru faptul de a nu fi obligat să joace acest rol este binecunoscut. Este faptul de a fi auzit un anumit glas familiar, divin sau demonic, care, din cînd în cînd, se face auzit în el și de către el, glas care niciodată nu-i prescrie ceva pozitiv, care niciodată nu-i spune ce trebuie să facă, [ci] care, din cînd în cînd, se face auzit pentru a-l împiedica să facă ceva ce era pe punctul de a face sau ar fi putut să facă[13]. Iar în cazul de față, tocmai despre așa ceva este vorba. Și de ce i se adresează glasul? Pentru a-l îndepărta de la a face politică. Pe el, care cu toate acestea se ocupă de cetățeni asemenea unui tată sau unui frate mai mare, glasul îl îndepărtează de a se ocupa de ei în forma politicii. Ce semnifică această interdicție? De ce acest semn? De ce acest glas care îl oprește de la *parrêsia* politică exact în momentul cînd el ar fi putut să dea discursului său adevărat această formă,

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 31c–d, {trad. rom., p. 32}.

această scenă și acest obiectiv?

Iar aici Socrate avansează un anumit număr de considerații care, la prima vedere, ar putea trece pur și simplu drept explicația acestei interdicții sau, în orice caz, a acestui semn negativ pe care i l-a adresat glasul demonic. Această aparentă explicație o constituie proasta funcționare a parresiei democratice și, în general, a parresiei politice, altfel spus incapacitatea în care ne aflăm, atunci cînd avem de-a face cu instituții politice, de a juca așa cum trebuie, de a juca pe deplin, de a juca pînă la capăt rolul parresiastic. De ce însă? Pur și simplu, din cauza pericolului la care ne expunem. Este tocmai pasajul asupra căruia aș vrea să mă opresc: "dacă eu m-aș fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aș fi pierit"[14]. Aduceți-vă aminte, v-am citit acest pasaj data trecută. Și Socrate adaugă: "Și să nu vă mîniați că spun adevărul [adevărul este: dacă aș fi făcut politică, aș fi mort; M. F.]; n-are cum scăpa de pieire un om care vi se împotrivește după cinstită dreptate {în mod generos, din rațiuni nobile}, vouă sau altei mulțimi, încercînd să împiedice în cetate multe lucruri nedrepte și nelegiuite"[15]. Dacă trecem repede peste acest pasaj, lucrurile sînt clare: Nu am făcut politică, de ce? Pentru că, dacă aș fi făcut politică, dacă aș fi ieșit în față ca să vă vorbesc, ca să vă spun adevărul, m-ați fi făcut să pier așa cum pier toți cei care, cu generozitate, vor să împiedice, în cetatea lor, nedreptățile și ilegalitățile. Numai că trebuie să privim ceva mai de aproape, trebuie, mai ales, să ne uităm la exemplele și la justificările pe care le oferă Socrate. Pentru că, într-adevăr, pentru a-și susține afirmația potrivit căreia, atunci cînd ne adresăm Adunării poporului pentru a-i spune adevărul sau, pur și simplu, atunci cînd vrem să ne ocupăm în mod direct, global, de interesele cetății, ne riscăm viața, exemplele pe care el le oferă sînt ciudate și, în același timp, paradoxale, pentru că sînt în același timp niște exemple și niște respingeri[16].

Sînt niște exemple prin aceea că există, într-adevăr, foarte multe cazuri în care vedem instituții politice, fie ele, de altfel, democratice, tiranice sau oligarhice, împiedicîndu-i sau vrînd să-i împiedice pe cei aflați de partea dreptății sau a legalității să spună adevărul. Dar aceste exemple sînt în același timp și niște respingeri, pentru că în ele vedem,

14. *Ibid.,* 31e {trad. rom., p. 32}.

15. *Ibid.,* 31e–32a {trad. rom., p. 32}.

16. Cf. o primă analiză a acestor exemple în cursul din 2 martie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom., p. 314–318}.

tocmai, că Socrate, în două cazuri foarte precise pe care le citează, nu a acceptat acest șantaj și această amenințare. Le-a înfruntat și a acceptat, în ambele cazuri, să se expună riscului de a muri. Iată despre ce este vorba. Că te poți expune efectiv riscului de a muri atunci cînd vrei să spui adevărul în jocul unui regim democratic, Socrate oferă în acest sens un exemplu foarte precis pe care îl extrage din propria sa experiență și din propria sa viață. Scena se plasează undeva în jurul anului 406, în momentul cînd Socrate, prin jocul rotației responsabilităților politice – și, prin asta, nu era vorba de o activitate, într-o anumită măsură, personală, pe care singur s-ar fi decis s-o îmbrățișeze, ci de faptul că tribului său îi venise rîndul de a exercita pritania –, era, prin urmare, pritan. Or, în acea epocă, tocmai fusese demarată o procedură împotriva unor generali atenieni care fusese învingători în bătălia din insulele Arginuse, dar care, dintr-o serie de motive, nu adunaseră cadavrele după bătălie și după victorie – ceea ce constituia în același timp o impietate și un gest politic oarecum suspect, dar nu asta mă interesează aici. Există, prin urmare, în Adunare oameni care au depus o plîngere împotriva generalilor de la Arginuse. Și ce face atunci Socrate? "Dintre toți pritanii, numai eu m-am împotrivit să călcați legile și am votat împotrivă"[17]. Adunarea i-a condamnat efectiv pe generalii de la Arginuse, iar aceștia au fost pur și simplu executați. Ei bine, în ciuda faptului că Adunarea era pentru această condamnare, eu, spune Socrate, "am votat împotrivă". "Și deși vorbitorii erau gata să mă acuze și să mă trimită în judecată, în timp ce voi strigați și-i întărîtați [îi spune Socrate poporului atenian; M. F.], eu am socotit că trebuie să înfrunt primejdia de dragul legii și al dreptății, mai degrabă decît să vă țin partea vouă, care voiați să dați hotărîri nedrepte, numai pentru că m-aș fi temut de lanțuri sau de moarte."[18] Avem aici un exemplu {al faptului} că, în democrație, riști moartea dacă vrei să spui adevărul în favoarea dreptății și a legii. Dar în același timp Socrate arată că riști efectiv așa ceva, el arată și că a înfruntat în mod efectic acest pericol, jucînd cu adevărat rolul tipic al parresiastului politic. Este adevărat că *parrêsia* e periculoasă, dar la fel de adevărat este și că Socrate a avut curajul să înfrunte riscurile acestei *parrêsia*. A avut curajul să ia cuvîntul, a avut curajul să exprime o opinie contrară în fața unei Adunări care se străduia să-l facă să tacă, să-l pună sub urmărire, eventual chiar să-l pedepsească.

17. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 32b {trad. rom., p. 33}.

18. *Ibid.*, 32b–c {trad. rom., p. 33}.

După acest exemplu paradoxal (dovadă că *parrêsia* e periculoasă în democrație, dar și exemplu {al faptului} că Socrate acceptă acest risc), Socrate oferă un altul, pe care îl împrumută din alt episod al istoriei ateniene și dintr-o altă formă de sistem politic. Se referă la scurta perioadă în care, la sfîrșitul secolului al V-lea, Atena s-a aflat sub guvernarea oligarhică a Celor Treizeci, guvernare autoritară, guvernare sîngeroasă. Și, aici, el arată că și într-un regim autoritar și oligarhic este la fel de periculos să spui adevăul ca într-o democrație. Dar el va arăta, în același timp, și că îi era egal și cum a riscat. El evocă momentul în care Cei Treizeci de tirani voiau să-l aresteze pe un cetățean pe care-l chema Leon Salamineanul și care era acuzat pe nedrept. Pentru a-l aresta, Cei Treizeci de tirani făcuseră apel la patru cetățeni, cărora le ceruseră să opereze această arestare. Între acești patru cetățeni fusese desemnat și Socrate. Ei bine, pe cînd ceilalți trei chiar s-au dus să-l aresteze pe Leon Salamineanul, "eu, atunci [le reamintește Socrate acuzatorilor săi; M. F.], nu prin vorbă, ci prin faptă *(ou logô all' ergô)* am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cît negru sub unghie [*emoi thanatou melei oud' hotioun;* vă semnalez, aici, [expresia] *"melei"* pe care o vom regăsi deseori; M. F.], dacă n-ar fi o vorbă cam necioplită, dar, să nu fac ceva nedrept și nelegiuit, de asta îmi pasă din plin [și din nou: *toutou de ton pan melei;* M. F.]"[19].

Exemplu simetric și invers. Invers deoarece ne aflăm într-un regim aristocratic, oligarhic. Simetric pentru că nici în acest regim *parrêsia* nu e posibilă, dar Socrate a acceptat, la fel, riscul. Observați care este problema. Spune Socrate: De ce, ocupîndu-mă de cetățeni, nu m-am ocupat niciodată și nu vreau să mă ocup de ei *dêmosia* (în mod public, urcînd la tribună)? Pentru că, în acest caz, aș pieri. Dar cum poate el să spună asta și să ofere, ca justificare a atitudinii sale, niște exemple prin care arată că este într-adevăr periculos, dar că el a acceptat pericolul și a acceptat să fie ucis? Mai putem oare spune, în aceste condiții, că pericolele de moarte la care îl expune pe parresiast proasta funcționare politică, că moartea pe care acesta o riscă spunînd adevărul vor fi fost adevăratele motive pentru care Socrate nu a pășit pe scena politică și nu a luat niciodată cuvîntul în fața poporului? Cum este posibil ca el, care în două rînduri (în democrație și în oligarhie) a acceptat riscul de a fi ucis pentru a susține adevărul și dreptatea, care, în această *Apărare* pe care tocmai o rostește, explică și va explica, de-a lungul întregului text, că nu se teme de moarte, cum este, prin urmare, posibil ca tocmai el să spună: Nu am făcut politică pentru că, dacă

19. *Ibid.,* 32c–d {trad. rom., p. 33}.

aș fi făcut, aș fi mort? Întrebarea care se pune e următoarea: pot fi aceste pericole adevăratul motiv al acestei abțineri? Răspunsul care trebuie dat este în același timp nu și da. Evident că nu, insist în această privință, nu din teamă de moarte și pentru a scăpa de moarte a renunțat Socrate la activitatea politică. Și totuși, putem spune: da, cu adevărat din pricina acestor pericole s-a abținut el, nu de frică de moarte, ci pentru că, dacă ar fi intrat în politică, ar fi fost mort de mult, și mort fiind nu ar fi putut – e ceea ce spune el în text – să le fie folositor lui însuși și atenienilor[20]. Nu teama de moarte, nu raportul personal al lui Socrate cu propria-i moarte este este motivul pentru care el nu a vrut să spună adevărul sub forma veridicției politice. Nu acest raport personal, ci un anumit raport de utilitate, un anumit raport cu el însuși și cu atenienii, acest raport util, pozitiv și benefic este adevăratul motiv pentru care amenințarea pe care sistemele politice o fac să planeze asupra adevărului l-a împiedicat să spună acest adevăr într-o formă politică. Să se ferească să piară este, într-adevăr, ceea ce i-a recomandat, prin acest semn negativ, prin interpelarea sa, glasul demonic. Și nu pentru că a muri este un rău care trebuie evitat, ci pentru că, murind, Socrate n-ar fi putut face ceva pozitiv. N-ar fi putut să stabilească, cu ceilalți și cu el însuși, o anumită relație prețioasă, utilă și benefică. Prin urmare, semnul demonic care, în momentul în care Socrate ar fi putut să pășească în fața Adunării, l-a deturnat pe acesta de la politica mortală, acest semn a avut efectul, și avea probabil funcția, de a proteja, tocmai, această sarcină pozitivă și misiunea pe care o primise Socrate.

Asta ne trimite, așadar, la misiunea pe care zeul i-a încredințat-o lui Socrate și care trebuie ferită de riscurile inutile ale politicii. Nu trebuie să uităm – și asupra acestui aspect va trebui să revenim – că tot acest ciclu al morții socratice rememorează evidențierea unui anumit număr de intervenții divine. Iată una dintre ele. Această intervenție divină – care, în momentul în care *parrêsia* politică ar fi fost posibilă pentru Socrate, a introdus o ruptură –, ce sarcină pozitivă, ce sarcină utilă are menirea de a feri, de a proteja? Întreaga *Apărare,* sau cel puțin prima ei parte, este consacrată tocmai definirii și caracterizării acestei sarcini utile care trebuie ferită de moarte. Această sarcină este o anumită exercitare, o anumită exercitare practică a spunerii adevărului, este punerea în operă a unui anumit mod de veridicție total diferit de cele care pot avea loc pe scena politică. Glasul care îi adresează lui Socrate această recomandare, sau care mai degrabă îl deturnează de

20. *Ibid.,* 31e {trad. rom., p. 33}.

la posibilitatea de a se exprima în forma politicii, acest glas marchează instaurarea, față de modalitatea politică a spunerii adevărului, a unei cu totul alte modalități de spunere a adevărului, care este aceea a filosofiei: Tu nu vei fi Solon, tu trebuie să fii Socrate. În ce constă această practică diferită a spunerii adevărului căreia glasul divin îi marchează diferența esențială, fundamentală, întemeietoare față de veridicția politică? Tocmai despre asta se povestește în toată prima parte a *Apărării,* și cred că această modalitate diferită de spunere a adevărului, astfel protejată de precauția lui Socrate de a nu muri, poate fi schematizată prin trei momente.

Primul moment al acestei veridicții poate fi găsit în relația cu zeii, în relația cu Apollo, în relația cu profeția. Nici asta, veți vedea, nu e indiferent. Chairephon, prietenul lui Socrate, s-a dus să-l întrebe pe zeul de la Delfi: Există vreun grec mai înțelept decît Socrate? Și știți că la această întrebare, care nu a fost pusă de Socrate, ci de către unul dintre prietenii săi, răspunsul zeului a fost: Nu există cineva mai înțelept decît Socrate[21]. Bineînțeles că acest răspuns, ca toate răspunsurile zeului, e enigmatic, și că cine îl primește nu este niciodată foarte sigur că l-a înțeles așa cum se cuvine. Și, într-adevăr, Socrate nu-l înțelege. Și se întreabă, asemenea tuturor sau aproape tuturor care au primit astfel de cuvinte enigmatice ale zeului: *Ti pote legei ho theos?*[22] (ce spune zeul, în mod aluziv: *ainnittetai*[23])? Or, trebuie spus imediat că, punîndu-și această întrebare tradițională după răspunsul tradițional enigmatic al zeului, pentru a afla tîlcul a ceea ce a spus zeul, Socrate nu își propune o metodă pe care am putea-o numi interpretativă. El nu caută să descifreze sensul aflat dedesubt, nu caută să ghicească ceea ce a spus zeul. Ceea ce explică Socrate cu privire la ceea ce a făcut în acel moment este foarte interesant. Spune el: Răspunsul la întrebarea pusă de Chairephon fiindu-mi transmis și eu neînțelegîndu-l, întrebîndu-mă: Ce vrea oare zeul să spună?, am efectuat o cercetare. Verbul utilizat este *zêtein* (găsiți cuvîntul *zêtêzis*)[24]. A efectuat o cercetare, iar această cercetare, încă o dată, nu constă în a interpreta, în a descifra. Nu este vorba de a face o exegeză a ceea ce zeul va fi vrut, probabil, să spună și a ceea ce va fi ascuns sub o formă alegorică sau

21. *Ibid.,* 21a {trad. rom., p. 19}.

22. *Ibid.,* 21b {trad. rom., p. 19}.

23. "Oare ce spune Zeul *(ti pote legei ho theos)* și cu ce tîlc *(kai ti pote ainittetai)?*"(21b {trad. rom., p. 19}).

24. "M-am hotărît să cercetez lucrul cam în felul acesta *(epi zêtêsin autou toiautên tina etrapomên)*" (21b {trad. rom., p. 19}).

sub un discurs pe jumătate veridic, pe jumătate înșelător. Cercetarea pe care o întreprinde Socrate este o cercetare [care încearcă] să afle dacă zeul a vorbit adevărat. Socrate vrea să facă dovada celor spuse de oracol. Ține să supună acest oracol unei verificări. Și folosește, pentru a desemna modalitatea acestei cercetări *(zêtêzis),* un cuvînt caracteristic, care e important. Este cuvîntul *elegkhein*[25], care înseamnă: a face reproșuri, a face obiecții, a chestiona, a supune pe cineva unui interogatoriu, a te opune spuselor cuiva pentru a vedea dacă cele spuse rezistă sau nu. Înseamnă, într-o oarecare măsură, a discuta, a supune discuției. El nu va interpreta, prin urmare, oracolul, ci îl va discuta, îl va supune discuției, îl va supune contrazicerii pentru a vedea dacă este adevărat. Și tocmai pentru a supune, astfel, oracolul acestei verificări, nu acestei interpretări, va întreprinde Socrate un întreg turneu, un întreg parcurs (ceea ce el numește o *planê*)[26] pentru a ajunge să afle dacă profeția poate efectiv să devină indiscutabilă *(anelegktos)*[27] și dacă poate fi, așadar, întemeiată pe adevăr.

Este important să surprindem cît mai precis ce este singular în această atitudine a lui Socrate. Desigur, la fel ca și Chairephon însuși, el manifestă, față de oracol, acea pietate care îl face să primească ceea ce spune oracolul și să-și pună întrebări cu privire la spusele acestuia. Observați, însă, cît de departe sîntem de atitudinea curentă față de profeție și față de rostirea oraculară. Atitudinea curentă – aceea pe care o vedem neîncetat, aceea pe care o vem vedea multă vreme, aceea, vă aduceți aminte, pe care am putut s-o vedem anul trecut, atunci studiam, din Euripide, *Ion,* cu acele consultări oraculare prin care tatăl și mama încercau să afle ce se întîmplase cu fiul lor sau dacă, eventual, chiar aveau un fiu[28] – în ce constă? În primul rînd, în a încerca să interpretezi pentru a înțelege cît mai exact ce a vrut să spună oracolul și, apoi, în a aștepta ca să vezi dacă oracolul se va împlini cu adevărat în realitate sau în a încerca să eviți împlinirea acelui oracol dacă ceea ce-ai înțeles constituie un pericol sau o nenorocire. Altfel spus: a interpreta cuvintele oracolului și a aștepta sau a încerca să eviți

25. "M-am dus la unul din cei care erau socotiți înțelepți, pentru ca acolo, mai degrabă decît oriunde, să dezmint {controlez, verific} oracolul *(elegxônto manteion)*" (21b–c {trad. rom., p. 19}).

26. "Iată, cum am rătăcit *(tên emên planên)*" (22a {trad. rom., p. 20}).

27. "Sînt dator să vă povestesc cum am rătăcit, ca un om supus la grele munci, pentru ca oracolul să devină pentru mine ceva de neclintit {pentru a verifica oracolul} *(hina moi kai anelegktos hê manteia genoito)*" *(ibid.)*.

28. Cf. cursul din 19 ianuarie 1983, in *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți.*

efectele acestuia în real. Tocmai acest joc dintre interpretare și așteptarea în real este ceea ce caracterizează atitudinea tradițională, curentă, obișnuită față de rostirea oraculară. Or, atitudinea socratică este cu totul alta. Nu este vorba de a face o interpretare, ci de a întreprinde o cercetare pentru a testa, pentru a proba, pentru a verifica adevărul oracolului. Este vorba de a-l discuta. Iar această cercetare îmbracă forma unei discuții, a unei respingeri posibile, a unei dovezi care va proba cuvintele oracolului nu în cîmpul unei realități în care acesta urmează să se efectueze în mod efectiv {sic: *où il va effectivement s'effectuer*}, ci în cîmpul unui adevăr în care ele vor putea fi acceptate, sau nu, ca *logos* adevărat. A interpreta și a aștepta în cîmpul realului constituie atitudinea curentă. A cerceta și a proba prin jocul adevărului este atitudinea lui Socrate față de profeție. Acesta este primul moment al atitudinii socratice, al veridicției socratice și al misiunii primite de Socrate de a spune adevărul.

Al doilea moment: sub ce formă va întreprinde Socrate această cercetare verificatoare? În ce fel, concret, va încerca el să afle dacă oracolul a spus adevărul? În ce fel, în loc să aștepte sau să evite ca acesta să se realizeze, va purta el această discuție cu oracolul și referitor la oracol? El a spus, așadar, că este vorba de un parcurs, de o anchetă pe care o desfășoară (de o *planê:* se va plimba {va "rătăci"} încercînd să testeze oracolul). Iar acest parcurs prin oraș și printre cetățeni, el îl efectuează în rîndul anumitor categorii de indivizi și de cetățeni. Mai întîi, un om de stat, apoi alții; a doua etapă: poetul; în sfîrșit, a treia etapă: meșteșugarii. Acest parcurs, așa cum puteți observa, este {o parcurgere} a{l} orașului, a{l} corpului cetățenilor, de sus în jos. De la omul de stat atît de important încît nu-i spune numele[29] pînă la cel din urmă meșteșugar, Socrate parcurge întregul oraș[30]. Și pe măsură ce coboară, astfel, printre cetățenii care constituie cetatea, el descoperă cunoașteri din ce în ce mai solide. În vreme ce primul om de stat pe care l-a vizitat le părea multora, și în primul rînd lui însuși, înțelept, fără a fi însă cîtuși de puțin astfel, Socrate constată că meșteșugarii [știu] multe lucruri, mult mai multe lucruri decît știe el însuși. Toți însă, indiferent că e vorba de acei oameni de stat ignoranți sau de acești meșteșugari cunoscători, au în comun faptul de a crede că știu lucruri pe care în realitate nu le știu, în vreme ce el, Socrate, știe că nu le știe. Nu are, probabil, știința unora (a meșteșugarilor), dar nu are nici ignoranța lor. Tocmai asta (această anchetă, această pune-

29. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 21c {trad. rom., p. 20}.

30. *Ibid.,* 21c–22e {trad. rom., p. 20–21}.

re sub semnul întrebării, această chestionare, această examinare a celorlalți în comparație cu el însuși) este ceea ce Socrate numește, în acest text, *exetasis*[31]. *Exetazein* înseamnă: a supune examinării[32]. Iar această examinare constituie, în primul rînd, o modalitate de a verifica dacă oracolul a spus adevărul. [În al doilea rînd,] această modalitate de a verifica dacă oracolul a grăit adevărat constă în a pune sufletele la încercare, în a pune la încercare ce știu și ce nu știu ele cu privire la lucruri, la propria lor meserie, la propria lor activitate (indiferent că e vorba de un om de stat, de un poet sau de un meșteșugar), dar și cu privire la ele însele (la ceea ce știu că știu și la ceea ce știu că nu știu). În sfîrșit, în această *exetasis* e vorba nu numai de a pune sufletele la încercare cu privire la ceea ce știu și la ceea ce nu știu, cu privire la lucruri și la ele însele, ci și de a confrunta aceste suflete cu sufletul lui Socrate. Și Socrate, deci, care se ducea, modest, să verifice dacă oracolul grăise adevărat atunci cînd afirmase că el era cel mai înțelept dintre oameni, și care încercase să-și demonstreze, să-și afirme propria ignoranță în fața presupusei științe a celorlalți, Socrate apare, pînă la urmă, ca fiind, într-adevăr, cel care știe mai mult decît ceilalți, cel puțin prin aceea că-și știe propria neștiință. Și așa se face că sufletul lui Socrate devine piatra de încercare *(basanos)*[33] pentru sufletele celorlalți.

Iată cum se desfășoară această *exetasis*. Avem, prin urmare, un prim moment referitor la rostirea zeului: a-ți pune întrebări, a cerceta *(zêtêsis)* practicînd verificarea prin discuție *(elegkhos)*. Al doilea moment, această cercetare ia forma concretă a anchetei *(planê)*. Vom parcurge, prin urmare, întregul oraș, îi vom supune pe fiecare la această *exetasis* care ne permite să știm ce știe, ce nu știe, ce știe despre lucruri, ce știe despre el însuși, îi vom testa știința și neștiința comparîndu-le [sufletele], frecîndu-le de acea piatră de încercare pe care o constituie sufletul lui Socrate. Al treilea moment al acestui ciclu: aceste examinări, această *exetasis,* aceste verificări pe care Socrate le-a practicat, astfel, de-a lungul și de-a latul cetății și de sus pînă jos prin cetate, i-au atras, bineînțeles, multe dușmănii – în special acuzele lui Meletos și Anytos, împotriva cărora se apără, tocmai, în *Apărare*[34]. Și totuși, în pofida acestor dușmănii – care nu datează de la acuzele lui Meletos

31. "Din această cercetare *(exetesaôs),* cetățeni ai Atenei, s-au iscat împotrivă-mi multe uri" (22e {trad. rom., p. 21}).

32. "{...} sînt încîntați de felul în care iscodesc eu *(exetazomenoi)* oamenii" (23c {trad. rom., p. 22}).

33. Cf. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom., p. 81–114}.

34. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 23e {trad. rom., p. 22}.

și Anytos, ci cu mult dinainte, acuzele lui Meletos și Anytos nefiind, într-o anumită măsură, decît ultima lor expresie și cel din urmă episod al lor –, Socrate n-a fost oprit de pericolele pe care ele puteau să le presupună. El o și spune, de altfel, cît se poate de clar în acest moment: Un om de oarecare valoare nu trebuie "să cîntărească sorții de moarte ori viață"[35]. Observați că acum, cînd ne aflăm în ciclul, în plina desfășurare a acestei forme de *parrêsia* și de veridicție, riscul de viață și de moarte, care adineauri constituia un motiv pentru a nu face politică, se află, dimpotrivă, în însăși inima întreprinderii. Oricare ar fi pericolele la care îl expune această *parrêsia,* ei bine, ca "om de oarecare valoare", "acela care poate fi cît de cît folositor" știe foarte bine că nu trebuie să pună în balanță importanța acestei *parrêsia* și propriile șanse de viață sau de moarte. "Omule, nu ai dreptate dacă-ți închipui că acela care poate fi cît de cît folositor trebuie să cîntărească sorții de moarte ori viață, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de cîte ori făptuiește ceva, și anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept și dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău."[36] El nu trebuie deci, în consecință, să pună sub semnul întrebării faptul că va putea să moară din pricina faptelor sale.

Cu această formă de spunere a adevărului sau de veridicție, ne aflăm într-o anumită formă de *parrêsia,* dacă prin *parrêsia* înțelegem curajul adevărului, curajul de a spune adevărul. Avem de-a face, aici, cu o *parrêsia* evident foarte diferită, în fundamentele și în derularea ei, de *parrêsia* politică. Această nouă *parrêsia,* această *parrêsia* diferită, [Socrate] o va exercita într-un mod cu totul aparte. El o definește, în forma ei, ca o misiune, misiune la care ține, pe care n-o va abandona niciodată, pe care o va exercita neîncetat pînă la sfîrșit. Și observați că, din acest punct de vedere, el nu va fi asemenea înțeleptului. Nu va fi asemenea lui Solon, de exemplu, care, bineînțeles, intervine pe propriul său risc în cetate pentru a spune adevărul, dar numai din cînd în cînd, rămînînd, în înțelepciunea lui, tăcut în restul timpului. Înțeleptul intervine numai atunci cînd urgența o cere. În rest, se retrage în tăcerea înțelepciunii sale. Socrate, în schimb, este cineva care are o misiune, am putea spune chiar o meserie, în tot cazul o sarcină, o funcție. Și el se compară, ceea ce este foarte important, nu cu înțeleptul care intervine din cînd în cînd, ci cu un soldat care se află la locul său[37]. [Să ne

35. *Ibid.,* 28b {trad. rom., p. 28}.

36. *Ibid*.

37. "Și într-adevăr, atenieni, așa și trebuie să fie: ori că ți-ai ales singur un loc în luptă, socotindu-l cel mai potrivit, ori că ai fost așezat acolo de comandantul tău, în

uităm la Solon,] căruia i s-a cerut cîndva să dea legi cetății și care, atunci cînd vede aceste legi pervertite și pe Pisistrate [exercitînd] tirania, îmbracă, pentru acea ocazie, haina soldaților, își ia scutul și sulița și se prezintă în fața Adunării, atunci și numai atunci, pentru a reinstaura adevărul. Și să i-l opunem pe Socrate, care, de la un capăt la altul al vieții sale s-a privit ca un soldat printre cetățeni, obligat tot timpul să lupte, să se apere și să-i apere.

Or, care este obiectivul acestei misiuni? Ce trebuie să facă el în această misiune pe care i-a încredințat-o zeul și pe care zeul a ferit-o spunîndu-i: Mai presus de orice, ferește-te de politică, altfel vei pieri? Obiectivul acestei misiuni este, bineînțeles, acela de a veghea în permanență asupra celorlalți, de a se ocupa de ei ca și cum le-ar fi părinte sau frate mai mare. Dar pentru a obține ce? Pentru a-i incita să se ocupe nu de averea, nu de reputația, nu de onorurile și de funcțiile lor publice, ci de ei înșiși, adică: de rațiune, de adevăr și de suflet *(phronêsis, alêtheia, psukhê)*[38]. Ei trebuie să se ocupe de ei înșiși. Această definiție e capitală. Sinele-însuși în raportul sinelui cu sine, sinele-însuși în acest raport de veghere asupra sieși se definește [în primul rînd] prin *phronêsis,* altfel spus prin rațiunea într-o oarecare măsură practică, rațiunea în exercițiu, aceea care ne permite să luăm deciziile bune, aceea care ne permite să îndepărtăm opiniile false. În al doilea rînd, sinele-însuși se definește prin *alêtheia,* în măsura în care aceasta va fi, într-adevăr, indicele, lucrul de care se leagă *phronêsis,* ceea ce caută și ceea ce obține ea; *alêtheia* este însă, de asemenea, Ființa în măsura în care îi sîntem rude, tocmai sub forma acelei *psukhê* (a sufletului). Dacă putem să avem o *phronêsis* și să luăm deciziile bune este pentru că ne aflăm într-un anumit raport cu adevărul, raport al cărui temei ontologic îl constituie natura sufletului. Și tocmai aceasta este, așadar, misiunea lui Socrate, misiune, așa cum puteți observa, foarte diferită, ca desfășurare, formă și obiectiv, de *parrêsia* politică, de veridicția politică despre care am vorbit pînă acum. Are altă formă și alt obiectiv. Iar acest alt obiectiv este, într-adevăr, acela de a face în așa fel ca oamenii să se ocupe de ei înșiși, ca fiecare individ să se ocupe de sine [în calitatea sa de] ființă rațională aflată cu adevărul într-un raport întemeiat pe însăși ființa sufletului său. Și tocmai prin asta avem acum

locul acela trebuie, cred eu, să înfrunți neclintit primejdia, fără să iei în seamă nici moartea, nici altceva, orice ar fi, ci numai dezonoarea" (28d {trad. rom., p. 28–29}).

38. "O, preabunule, tu care ești atenian, din cetatea cea mai mare și mai vestită în înțelepciune și putere, nu ți-e oare rușine că de bani te îngrijești, ca să ai cît mai mulți, și cît mai multă glorie și cinstire, iar de cuget, și de adevăr, și de suflet ca să fie cît mai frumos, nu te îngrijești și nu-ți pasă?" (29e {trad. rom., p. 30}).

o *parrêsia* pe axa eticii. Întemeierea *êthos*-lui ca principiu plecînd de la care conduita va putea fi definită drept conduită rațională în funcție de însăși ființa sufletului, tocmai despre asta, într-adevăr, este vorba în această nouă formă de *parrêsia*.

Zêtêsis, exetasis, epimeleia. Zêtêsis este primul moment al veridicției socratice (cercetarea). *Exetasis* este examinarea sufletului, confruntarea sufletului și punerea sufletelor la încercare. *Epimeleia* este preocuparea de sine. Cercetarea lui Socrate asupra înțelesului care trebuie dat spuselor oracolului l-a condus spre această întreprindere de punere la încercare a sufletelor unele în raport cu altele, cu obiectivul de a-l incita pe fiecare să se ocupe de el însuși. Cercetare, încercare, preocupare. Cercetare a ceea ce spune zeul, încercare a sufletelor unele în raport cu altele, preocupare de sine ca însuși obiectivul acestei cercetări: observați că avem de-a face cu un ansamblu, ansamblu care definește *parrêsia* socratică, curajoasa veridicție a lui Socrate ca opusă veridicției politice, care nu este practicată [ca o] cercetare, ci se manifestă ca afirmarea, de către cineva, a faptului că e capabil să spună adevărul; care nu practică examinarea și confruntarea sufletelor, ci se adresează curajos, în solitudinea sa, unei Adunări sau unui tiran care nu vrea s-o asculte; care nu vizează *epimeleia* (să-i incite pe oameni să se ocupe de ei înșiși), ci le spune oamenilor ce trebuie să facă, după care le întoarce {spatele}, se întoarce {cu spatele}, lăsîndu-i pe oameni să se descurce așa cum pot cu ei înșiși și cu adevărul.

Celebra interdicție demonică pe care Socrate a auzit-o în momentul în care ar fi putut să facă un pas în față [și] să se adreseze public de la tribună, celebra interdicție demonică care l-a oprit, împiedicîndu-l să se ducă în piața publică, a trasat, de fapt, o linie de separație, marcînd, după părerea mea, în gîndirea greacă, deci occidentală, separarea dintre [o] practică a spunerii [politice] a adevărului care are pericolul ei, și o altă practică a spunerii adevărului, altfel formată, ascultînd de cu totul alte formule, avînd cu totul alte obiective, dar – exemplul și povestea lui Socrate o dovedesc – la fel de periculoasă. Două feluri de curaj de a spune adevărul, așadar, care se desenează și se despart în jurul acelei linii enigmatice care fusese trasată, marcată de glasul demonic care-l oprise pe Socrate.

Acum aș vrea să adaug cîteva observații. În expunerea acestei alte forme de veridicție curajoasă, a acestei forme diferite de veridicție care constituie rațiunea de a fi, care subîntinde, care parcurge întreaga parte întîi a *Apărării,* este foarte ușor să găsim trimiteri la alte tipuri de veridicție, în special la cele trei mari forme de veridicție despre care v-am vorbit data trecută și acum două dăți (veridicția profeției, veridicția

înțelepciunii, veridicția profesorală). Încercasem, atunci, să vă spun, schematic și într-o oarecare măsură sincronic, că putem afla în cultura greacă patru mari forme de spunere a adevărului: spunerea adevărului proprie profetului, spunerea adevărului proprie înțeleptului, spunerea adevărului proprie profesorului, tehnicianului (ca om al *tekhnê*) și, în sfîrșit, veridicția parresiastului. Părerea mea este că celelalte trei forme de veridicție (profeția, înțelepciunea și învățămîntul) sînt prezente explicit în *Apărarea lui Socrate*. Socrate, încercînd să definească în ce constă propria sa misiune, a marcat cît se poate de explicit punctele de diferențiere față de celelalte forme de veridicție, arătînd felul în care și-a croit drum printre [ele].

În primul rînd – am văzut adineauri, ba chiar de acolo am plecat –, în raport cu veridicția profetică, Socrate și-a început, într-adevăr, misiunea propriei parresii plecînd de la ceva care era rostirea profetică a zeului, pentru a cărui consultare se mersese, tocmai, acolo unde acesta își ține discursul profetic, adică la Delfi. Într-un sens, așadar, întreaga nouă *parrêsia* a lui Socrate se sprijină – iar el ține să sublinieze, dintr-un anumit număr de motive, acest lucru – pe profeția zeului, ceea ce îi permite să respingă acuza de impietate. Am văzut însă, de asemenea, și este important, că atitudinea profetică și ascultarea discursului adevărat al profetului, Socrate le supune unui anumit număr de inflexiuni și de devieri, supunînd cuvîntul zeului unei cercetări care este aceea a anchetei și a adevărului. A transpus rostirea profetică și efectele rostirii profetice din cîmpul realității, în care aceasta e așteptată să se împlinească, în jocul adevărului, în care se dorește a se testa dacă efectiv această rostire e adevărată. Transpunere, așadar, a veridicției profetice într-un cîmp de adevăr.

În al doilea rînd, există în text și o trimitere foarte clară la veridicția proprie înțelepciunii, la spunerea adevărului {așa cum este ea efectuată} de către înțelept. O puteți găsi în pasajul în care Socrate reamintește acuzația căruia îi face obiectul, acuzație foarte veche, cu mult anterioară celei formulate de Anytos și Meletos. Iar această acuzație consta în a spune că Socrate era nelegiuit, că era vinovat, că săvîrșea un delict *(adikein)* pentru că încerca să afle ce se petrece în cer și sub pămînt, făcînd mai puternic discursul mai slab (formulă tradițională pentru a spune că face să treacă drept adevărat ceea ce e fals)[39].

39. "Socrate este vinovat *(adikei)*, el iscodește *(zêtôn)* peste măsură cele de sub pămînt și cele din cer, face să învingă judecata strîmbă *(ton hêttô logon kreittô poiôn)* și îi învață și pe alții aceste lucruri *(kai allous ta auta tauta didaskôn)*" (19b {trad. rom., p. 17}; acuzații amintite deja de Socrate la 18b {trad. rom., p. 16}).

Iar cuvîntul utilizat aici este *zêtein* (a cerceta), același cuvînt pe care îl folosea și Socrate. Căci, tocmai, Socrate vrea să demonstreze că ceea ce face el, contrar acuzațiilor cărora a putut să le facă obiectul, este cu totul diferit de *zêtêsis,* de activitatea care constă în a cerceta *(zêtein),* care va fi putînd să se petreacă în cer sau sub pămînt. La 18d, el provoacă pe oricine l-ar fi auzit vreodată vorbind astfel cu privire la aceste subiecte. El nu a vorbit niciodată nici despre ce se petrece în cer, nici despre ce se petrece sub pămînt, și, de altfel, în toată *Apărarea,* el arată că ceea ce îl interesează nu este cîtuși de puțin ființa lucrurilor și ordinea lumii, care este, într-adevăr, obiectul, domeniul discursului înțelepciunii. El nu vorbește despre ființa lucrurilor și despre ordinea lumii, vorbește despre încercarea sufletului. Și *zêtêsis* socratică se deosebește de aceea a înțeleptului care încearcă să exprime ființa lucrurilor și ordinea lumii exact în măsura în care, din contră, tocmai despre suflet și despre adevărul sufletului este vorba în aceea *zêtêsis* (cercetare) a sufletului său. Diferențiere, deci, nu numai față de veridicția profetică, ci și diferențiere, opoziție față de veridicția înțelepciunii.

În sfîrșit, în al treilea rînd, Socrate marchează foarte clar diferența dintre propria sa veridicție și discursul de adevăr al celor care dețin cunoștințe, care posedă tehnici și care sînt capabili să le transmită altora. O și spune cît se poate de explicit, în legătură cu acuzația care-i fusese adusă, potrivit căreia încerca să-i învețe *(didaskein)*[40] și pe alții {în legătură cu} cercetările pe care le făcea. La această acuzație, el răspunde, o dată în plus, în două moduri. Într-un mod topic și imediat: proclamînd cu putere că nu este asemenea acelor sofiști precum Gorgias, Prodicos sau Hippias, care își vînd învățătura pe bani și sînt niște profesori tradiționali[41]. Și mai răspunde, de asemenea, pe parcursul întregii *Apărări,* atrăgînd permanent atenția asupra propriei ignoranțe și arătînd că ceea ce face el nu este, asemenea unui profesor, să le transmită liniștit și fără să-și asume vreun risc celor ce știu ceea ce știe el însuși, sau pretinde că știe sau crede că știe. Ceea ce face el, dimpotrivă, este să le arate, cu curaj, celorlalți că nu știu și că trebuie să se ocupe de ei înșiși.

Pe scurt, dacă vreți, în raport cu rostirea enigmatică a zeului, Socrate instaurează o cercetare, o anchetă care nu are ca obiectiv să aștepte împlinirea acelei rostiri sau evitarea ei. El îi deplasează efectele, închizîndu-le într-o anchetă cu privire la adevăr. În al doilea rînd, în

40. Despre *phronêsis* (tradus în latină prin *prudentia*), cf. lucrarea clasică a lui P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote,* Paris, PUF, 1963.

41. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 19e {trad. rom., p. 17–18}.

raport cu vorbirea, cu veridicția, cu discursul de adevăr al înțeleptului, el își stabilește diferența printr-o radicală distincție în ceea ce privește obiectul. Nu vorbesc despre același lucru și cercetările lor nu au același domeniu. În sfîrșit, în raport cu rostirea profesorală, transmițătoare de cunoștințe, Socrate stabilește, dacă vreți, o diferență prin inversare. Acolo unde profesorul spune: Eu știu și ascultați la mine, Socrate va spune: Nu știu nimic, iar dacă mă ocup de voi nu e pentru a vă transmite cunoștințele care vă lipsesc, ci pentru ca, înțelegînd că nu știți nimic, să învățați chiar prin asta cum să vă ocupați de voi înșivă.

Observați, așadar, că Socrate, în acest pasaj din *Apărare,* face în fond două lucruri, pe care le-aș rezuma astfel: în primul rînd, deosebește radical propria sa modalitate de spunere a adevărului de celelalte trei mari [modalități] ale spunerii adevărului care pot fi întîlnite în jurul lui (profeția, înțelepciunea, învățămîntul); în al doilea rînd, așa cum v-am explicat, arată de ce, în această formă de veridicție, *parrêsia,* este nevoie de curaj. Acest curaj nu trebuie, însă, folosit pe o scenă politică, unde, tocmai, această misiune n-ar putea fi dusă la bun sfîrșit. Acest curaj al adevărului, el trebuie să-l exercite sub forma unei parresii nepolitice, a unei parresii care se va desfășura prin punerea la încercare a sufletului. Va fi vorba de o *parrêsia* etică.

În concluzie, aș vrea, așadar, să vă spun următoarele. Ceea ce vedem, cred eu, desenîndu-se aici este o altă *parrêsia,* care nu trebuie expusă pericolului politicii în același timp pentru că are o cu totul altă formă, fiind incompatibilă cu tribuna și cu formele retorice proprii discursului politic, și pentru că, pe de altă parte, ar riscă să fie redusă la tăcere, indiferent dacă încearcă să se manifeste într-o democrație sau într-o oligarhie. [Ceea ce nu înseamnă că] această *parrêsia* care trebuie ferită de riscul politic ar fi mai puțin folositoare cetății. Și este tocmai ceea ce repetă la nesfîrșit Socrate pe parcursul întregii *Apărări:* Incitîndu-vă să vă ocupați de voi înșivă, sînt de folos întregii cetăți. Iar dacă îmi protejez viața este tocmai în interesul cetății. Este în interesul cetății să protejăm discursul adevărat, veridicția curajoasă care îi incită pe cetățeni să se ocupe de ei înșiși. În fine, filosofia – ca veridicție curajoasă, ca *parrêsia* nepolitică, dar aflată totuși într-o legătură esențială cu folosul cetății – se va desfășura de-a lungul a ceea ce am putea numi marele lanț al preocupărilor și solicitudinilor. Tocmai pentru că zeul se preocupa de oameni l-a interpelat el pe Socrate în calitatea sa de cel mai înțelept dintre oameni. Zeul s-a preocupat de Socrate și nu încetează să se preocupe de el făcîndu-i semn să nu facă un lucru sau altul. Și ca răspuns la această preocupare a zeilor și a zeului, Socrate este preocupat să afle ce-a vrut zeul să spună. Cu un zel care este

caracteristic pentru preocuparea sa, el va încerca să verifice ce a spus zeul. Și tocmai asta îl conduce, preocupîndu-se de el însuși, pînă la a ajunge să se preocupe de ceilalți, dar a se preocupa de ceilalți în așa fel încît să le arate că și ei trebuie, la rîndul lor, să se preocupe de ei înșiși, de propria lor *phronêsis,* de *alêtheia* și de propria lor *psukhê* (de rațiune, de adevăr și de suflet).

Astfel încît – iar aceasta va fi cea din urmă concluzie a acestei prime ore – se pare că putem vedea aici, în toată această primă parte a *Apărării,* o coincidență între instaurarea unui discurs de adevăr diferit de profeție, diferit de înțelepciune, diferit de învățămînt, și definirea unei *parrêsia* filosofice dinstincte de *parrêsia* politică, dar la fel de expuse pericolului de moarte și de ne-străine, totuși, de interesul fiecăruia și al tuturor. Ceea ce apare, în sfîrșit, ca tema fundamentală a acestui discurs curajos și filosofic, ca obiectivul major al acestei *parrêsia,* al acestei veridicții filosofice și curajoase, este preocuparea de sine, articulată pe raportul cu zeii, pe raportul cu adevărul și pe raportul cu ceilalți. Astfel încît ceea ce străbate, după părerea mea, întregul ciclu al morții socratice este tocmai instaurarea, întemeierea, în specificitatea ei nepolitică, a unei forme de discurs avînd drept preocupare, avînd drept grijă grija de sine.

Și, pînă la urmă, prima frază a *Apărării* – iar acum mă întorc la ascunzătoarea mea de veveriță – nu era, oare, tocmai aceasta: Dușmanii mei sînt niște mincinoși, dușmanii mei sînt atît de pricepuți la vorbe încît riscă să mă facă să uit de mine, să nu mă mai recunosc?[42] Tema preocupării de sine este cît se poate de prezentă, anunțînd, într-o oarecare măsură, ca un fel de deschidere negativă, tot ce urmează să se desfășoare în *Apărare* și în celelalte texte [referitoare la] moartea lui Socrate, adică tema preocupării de sine. Să reamintim, de asemenea, și ultimul cuvînt al lui Socrate, acel ultim cuvînt care vine să încheie mica observație, mica rugăminte adresată discipolilor: Aveți grijă să-i aduceți lui Asklepios un cocoș drept ofrandă. Faceți asta, nu uitați, nu neglijați: *mê amelêsête*[43]. Cuvîntul "grijă", "preocupare" *{souci},* acest cuvînt care desemnează uitarea sau ne-uitarea, neglijența sau non-neglijența, toate aceste expresii pot fi întîlnite peste tot în *Apărarea lui Socrate,* în *Criton* și în *Phaidon*. Cu singura, bineînțeles, diferență că dacă această temă (nu uita, nu neglija, reamintește-ți) poate fi regăsită de la un capăt la altul, se impune, totuși, să constatăm că în acest ultim cuvînt al lui Socrate: nu neglijați *(mê amelêsête),* nu de preocuparea de

42. *Ibid.,* 17 a {trad. rom., p. 15}.

43. Cf. *supra,* nota 5.

sine este, evident, sau, în orice caz, aparent, vorba, deoarece este vorba pur și simplu de o prescripție ritualică și religioasă. Trebuie să-i aduceți un cocoș ofrandă lui Esculap, și tocmai de asta trebuie să aveți grijă, tocmai asta trebuie să nu neglijați*. De ce, așadar – iar aceasta este ultima mea întrebare după ce, de-a lungul întregului acest ciclu al morții lui Socrate, am întîlnit atît de des această temă a preocupării, a grijii, și toate cuvintele precum *epimeleia, epimeleisthai, amelein, melei moi* – ne este dat să întîlnim încă o dată, o ultimă dată un cuvînt format plecînd de la aceeași rădăcină și în care e vorba de aceeași preocupare, de data aceasta, însă, aplicată nu marii realități a sufletului, a adevărului și a lui *phronêsis,* ci doar unui cocoș, unui cocoș care trebuie dat ca ofrandă lui Esculap? N-am fost în stare să rezolv eu însumi această bizarerie, această ironie, această ciudățenie. După care am citit textul lui Dumézil. Drept pentru care, în ora care urmează, aș vrea să vă explic cum rezolvă Dumézil problema acestei ultime fraze a lui Socrate, ce sens îi [atribuie] și cum se poate, cred eu, destul de simplu articula interpretarea lui la temele pe care tocmai le-am amintit.

* M. F.: nu trebuie să neglijați.

Cursul din 15 februarie 1984

Ora a doua

Ultimele cuvinte ale lui Socrate. – Marile interpretări clasice. – Nemulțumirea lui Dumézil. – Viața nu este o boală. – Soluțiile lui Wilamowitz și Cumont. – Criton, vindecat de opinia generală. – Opinia falsă ca boală a sufletului. – Obiecțiile lui Cebes și Simmias împotriva nemuririi sufletului. – Solidaritatea sufletelor în discurs. – Revenire la preocuparea de sine. – Testamentul lui Socrate.

– Există cineva printre dumneavoastră care a citit această carte a lui Dumézil?

[publicul] – Nu încă.

– Nu încă? Există un lucru care mă amuză: felul în care vorbesc ziarele despre ea. În primul rînd, ați remarcat, probabil, că în această carte există două părți. Una consacrată lui Nostradamus, cealaltă, lui Platon. Mi-ar plăcea mult să comentez un pic această juxtapunere și această confruntare dintre aceste două texte, dar n-am s-o fac imediat, pentru că ar fi un contrast mult prea mare cu ceea ce tocmai încerc să vă spun. Cel mai bine, cred, este să păstrăm ambele fire în mînă. Acum, deci, am să vă vorbesc despre cel de-al doilea dintre textele pe care Dumézil le-a reunit în această carte intitulată *Călugărul negru,* cel despre Platon. Și apoi, dacă am timp, azi sau, eventual, data viitoare, voi încerca să vă spun, din punctul meu personal de vedere, care nu reprezintă cîtuși de puțin opinia lui Dumézil, ce se poate citi, descifra, distinge, percepe în faptul că aceste două texte au fost juxtapuse.

Deocamdată, să ne aplecăm asupra textului despre Platon. Ați remarcat probabil, dacă citiți ziarele (nu este obligatoriu), că există ziare corecte, care vorbesc despre o altă carte a lui Dumézil, apărută în același timp (un studiu de mitologie)[1], mulțumindu-se să amintească, în subsolul articolului savant consacrat celeilalte cărți, că mai există una care se intitulează *Călugărul negru* și care este un fel de grădină secretă, și cu asta, basta. Și există, apoi, cele care vorbesc despre această carte și o recezează, dar care nu se referă deloc la textul despre Platon, ca și cum toată cartea ar fi despre Nostradamus. Ceea ce face ca, paradoxal, dacă există, într-adevăr, din partea unui anumit *establishment* științific, o anumită dificultate în a admite că Dumézil vorbește des-

1. G. Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés, et autres essais. Esquisses de mythologie,* Paris, Gallimard, 1984.

pre Nostradamus, se pare că există o dificultate încă și mai mare în a admite că Dumézil vorbește despre Platon, sau [mai curînd] ce a spus el efectiv despre Platon. Și, într-adevăr – voi încerca, repet, să comentez acest lucru atunci cînd vom vorbi despre Nostradamus –, este destul de ciudat să vezi că acest pasaj (ultimele rînduri din *Phaidon,* și, cît se poate de precis, ultimele cuvinte ale lui Socrate relatate de Platon) continuă să rămînă un fel de pată oarbă, de punct enigmatic, de mică gaură, în orice caz, în istoria filosofiei. Știm cît de comentate [au fost] textele lui Platon în toate sensurile; [și totuși,] se dovedește că aceste ultime cuvinte ale lui Socrate, ale celui care a pus, totuși, bazele filosofiei occidentale, au rămas fără explicație, în strania lor banalitate.

Cunoașteți pasajul. Vi-l recitesc, totuși: "{...} Socrate, dezvelindu-și fața un moment (căci și-o acoperise), spuse vorbele acestea, care-au fost cele din urmă [*ho dê teleutaion ephthegxato:* cele din urmă ale lui Socrate; M. F]: «Criton, îi sînt{em} dator{i} lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați» [*alla apodote kai mê amelêsête:* plătiți datoria; traducerea {și cea franceză, la care se referă Foucault, și cea românească, pe care o folosim aici; B. G} spune datoria *mea*... și asta n-ar fi pe placul lui Dumézil; M. F.]"[2]. Plătiți datoria/nu uitați: repetiția pozitiv/negativ (faceți cutare lucru și nu faceți opusul lui) este o formă retorică tradițională în limba greacă. Nu este, însă, mai puțin adevărat că, așa cum se întîmplă adesea la greci și foarte adesea la Platon, utilizarea unei forme retorice curente poate fi supraîncarcată cu semnificații suplimentare, uneori esențiale. Avem deci, în clipa cînd Socrate își dă ultima suflare, această recomandare pe care el le-o face discipolilor săi, de a sacrifica, de a-i aduce un cocoș ofrandă lui Esculap, ceea ce, pentru oricine cunoaște civilizația greacă, riturile grecești, semnificația lui Asclepios, nu se poate interpreta decît într-un anumit fel. Asclepios, într-adevăr, este zeul care nu face decît un singur lucru pentru oameni: îi vindecă din cînd în cînd. A-i aduce lui Asclepios ofrandă un cocoș este gestul tradițional prin care i se aduc mulțumiri atunci cînd, subliniază Dumézil, a vindecat *efectiv* pe cineva, după ce vindecarea a avut loc[3]. Acesta este, așadar, punctul de pornire, asta este ceea ce știm.

Or, acest pasaj, astfel formulat, făcînd referire la acest gen de practică, a fost interpretat într-un mod destul de curent pe care Dumézil se amuză simbolizîndu-l prin niște versuri ale lui Lamartine. Socrate

2. Platon, *Phaidon,* 118a {trad. rom., p. 139}.

3. G. Dumézil, "*Le Moyne noir en gris dedans Varennes",* Paris, Gallimard, 1984, p. 143.

ar fi avut, așadar, o datorie față de Asclepios, zeul care vindecă. De ce anume va fi fost, așadar, vindecat Socrate de trebuie să-i mulțumească în felul acesta lui Asclepios și este dator față de el? În ce constă aceasta datorie, despre ce este vorba? Ei bine, Socrate ar fi fost, prin moartea sa, vindecat de boala pe care o constituie faptul de a trăi. Versul lui Lamartine sună astfel: "Zeilor eliberatori, spuse el, să le aduceți ofrande! M-au vindecat! – De ce? întreabă Cebes. – De viață" *{"Aux dieux libérateurs, dit-il, qu'on sacrifie! Ils m'ont guéri! – De quoi? Dit Cébès. – De la vie"}*. În fața acestei interpretări, Dumézil se revoltă și spune: Socrate nu are nicio legătură cu colegul său de sofistică, Sakyamuni[4]. Socrate nu era budist, și nu este absolut deloc o idee grecească, o idee platoniciană sau o idee socratică să spui că viața este o boală și moartea ne vindecă de viață. Prin aceste versuri ale lui Lamartine, Dumézil a ținut să simbolizeze, așadar, o întreagă interpretare[5].

De fapt, această interpretare nu este nici lamartiniană, nici budistă, este o interpretare cît se poate de tradițională în istoria filosofiei. Voi da doar cîteva exemple. Puteți găsi, în precedenta ediție a lui *Phaidon* de la Budé, o mică notă, în acest loc, în care Robin spune: Socrate, sacrificînd un cocoș în cinstea lui Asclepios, voia să-i mulțumească acestuia că sufletul îi era în sfîrșit vindecat de răul de a fi legat de un trup. Recunoștința lui Socrate, explică Robin, "se îndreaptă, așadar, către zeul care reface starea de sănătate"[6]. A trăi înseamnă a fi bolnav, a muri înseamnă, așadar, a-ți vedea sănătatea restabilită. Interpretare [așadar] a lui Robin, care nu era tocmai budist. În comentariul său la *Phaidon*[7], Burnet spune că Socrate speră să se trezească vindecat asemenea celor care își recapătau sănătatea printr-o incubație în templul lui Asclepios. Ideea este aceeași, un pic modificată, un pic diferită. Aici, moartea constituie un fel de adormire asemănătoare [celei] căreia i se supuneau cei care veneau să-i ceară lui Asclepios, la el în templu, să-i vindece. Aceștia adormeau, aveau un vis, iar acest vis le indica felul în care pot să se vindece. Ei bine, Socrate, murind, speră, dorește ca moartea sa să fie un astfel de somn din care s-ar putea trezi vindecat. Nici Burnet nu este budist. Această interpretare poate fi găsi-

4. *Ibid.,* p 145 (Sakyamuni este unul dintre numele proprii ale lui Buddha).

5. *Ibid.,* p. 136.

6. Platon, *Phédon,* trad. fr. de Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 102 n. 3.

7. "Socrates hopes to awake cured like those who are healed by *egkoimêsis (incubatio)* in the Asklepeion at Epidaurus" (J. Burnet, *Plato's Phaedo,* Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 118).

tă și la Nietzsche. În paragraful 340, Cartea a patra, din *Știința veselă,* putem [citi] următoarele: "«O Criton, îi sînt dator lui Asclepios un cocoș.» Aceste «ultime cuvinte» ridicole și grave înseamnă pentru cel ce are urechi: *«O Criton, viața este o boală!»*"[8]. Nu e vorba, prin urmare, numai de Lamartine, e vorba, iată, și de Nietzsche. Poate așa, în sfîrșit, vă veți convinge.

Și mai grav și mai important însă, dacă ne întoarcem pînă în Antichitatea tîrzie, [vom găsi] comentariul pe care Olympiodorus, unul dintre marile nume ale neoplatonismului, le-a consacrat dialogului *Phaidon* (paragraful 103)[9]. De ce un cocoș dat ofrandă lui Asclepios? Ca să se vindece, spune el, bolile de care a suferit sufletul *en tê genesei* (în devenire, în timp). Sufletul, așadar, va accede, prin moarte, la nemurire, scăpînd din gherele lui *genesis* (ale devenirii, ale schimbărilor și ale corupției pe care le aduce aceasta), și, murind, el va fi, așadar, vindecat de toate relele legate de *genesis*. Nu este întocmai ideea că viața este în ea însăși o boală, dar toate aceste idei sînt înrudite și putem spune că de fapt, de aproape două mii de ani, avem această interpretare a ultimelor cuvinte ale lui Socrate ca o recomandare de a aduce o ofrandă pentru a-i mulțumi zeului care se află acolo, de față, prezent, veghind asupra acestei morți, pentru faptul de a-l fi vindecat pe Socrate de maladia care e viața.

Există, de fapt, mai multe persoane care n-au fost mulțumite de această interpretare. Două mai ales, pentru motivul prim, fundamental, esențial că ideea potrivit căreia viața este o boală de care moartea ne vindecă nu poate în niciun caz să se potrivească, să meargă, să coincidă, să se integreze cu învățătura socratică. Nietzsche, tocmai, a văzut acest lucru (aforismul 340 din *Știința veselă,* intitulat "Socrate pe patul morții"). Căci dacă sensul care trebuie dat acestei formule: "O Criton, îi sînt dator lui Asclepios un cocoș" ar trebui să fie: "O Criton, viața este o boală", iată totuși în ce fel a reformulat Nietzsche această interpretare tradițională: "Admir curajul și înțelepciunea lui Socrate în tot ce a făcut, a spus – și n-a spus. Zeflemitorul și îndrăgostitul acesta de monstru și seducător al Atenei, care-i făcea să tremure și să ofteze pe cei mai aroganți tineri, era nu numai cel mai înțelept palavragiu care a existat: era, în egală măsură, mare în tăcerea lui. Voiam să fi fost scump la vorbă și în ultima clipă a vieții, – poate că atunci

8. F. Nietzsche, *Știința veselă* {trad. rom. de Simion Dănilă, in *Opere complete,* vol. IV, Timișoara, Hestia, 2001, p. 401}.

9. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo,* vol. I: *Olympiodorus,* ediție îngrijită de L. G. Westerink, Amsterdam/Oxford/New York, North-Holland Publishers, 1976.

își avea locul într-o ordine și mai înaltă a spiritelor. Că a fost moartea sau otrava, că a fost religiozitatea sau diabolismul – ceva i-a dezlegat limba în acel moment și a zis: «O Criton, îi sînt dator lui Asclepios un cocoș». Aceste «ultime cuvinte» ridicole și grave înseamnă pentru cel ce are urechi: *«O Criton, viața este o boală!»* E cu putință? Un bărbat ca el, care a trăit senin și sub ochii tuturora, ca un soldat, – era pesimist! Nu făcuse decît să-i zîmbească vieții și să-și ascundă toată viața ultima judecată, cel mai intim sentiment! Socrate, Socrate a fost *bolnav de viață!* Și încă s-a răzbunat pentru asta – cu acele cuvinte voalate, tulburătoare, smerite și hulitoare! Mai era cazul să se și răzbune un Socrate? Lipsea cumva din virtutea lui excesivă un dram de generozitate? – Vai, prieteni! Trebuie să-i întrecem {depășim} și pe greci!"[10]* Nietzsche a observat, așadar, foarte corect că între aceste vorbe spuse de Socrate în ultimă clipă a vieții sale și tot restul a ceea ce spusese, făcuse și fusese el de-a lungul întregii sale vieți, între aceste cuvinte și această existență există o contradicție. Și el rezolvă această contradicție spunînd, pe scurt, că Socrate a clacat și a dezvăluit acest secret, acest secret întunecat pe care nu-l spusese niciodată, contrazicînd, astfel, în ultimul moment tot ce spusese și făcuse.

Aceeași senzație de disconfort îl conduce și pe Dumézil spre niște concluzii, însă, total diferite cu privire la sensul care trebuie dat acestui pasaj. În orice caz, faptul că interpretarea "viața este o boală" nu se potrivește, nu merge, nu poate fi acceptată așa, pur și simplu, și nu poți să vezi pe aceeași linie, să gîndești dintr-o singură suflare tot ce a spus Socrate înainte și ce spune acum, mi se pare că se poate stabili printr-un anumit număr de texte – multe texte, bineînțeles, din întreaga operă a lui Platon, dar și anumite texte foarte apropiate de acesta și chiar {anumite pasaje} din *Phaidon*.

Că viața nu este o boală, că viața nu este un rău în ea însăși este cît se poate de clar spus, și încă o dată, nu doar în restul operei platoniciene, ci exact în *Phaidon,* foarte aproape de locul în care ne aflăm. De exemplu, în 62b: este celebrul pasaj – supus, de altfel, foarte multor discuții, vom reveni, poate, de altfel – în care Socrate citează o apoftegmă pitagoreică potrivit căreia "noi, oamenii, ne-am afla în *phoura*"[11] – {termen} pe care unii îl traduc, uneori, prin "închisoare", alții prin "incintă împrejmuită", "cămin", alții, de asemenea, prin "post militar de supraveghe-

10. F. Nietzsche, *Știința veselă* {trad. rom., p. 401}.

* Lectura sfîrșitului acestui citat stîrnește o cascadă de rîsete în asistență.

11. "Doctrinele secrete spun în această privință următorul lucru: că noi, oamenii, ne-am afla ca într-un fel de închisoare *(en tini phoura)*..." (*Phaidon,* 62b {trad. rom., p. 57}).

re" (ne-am afla "de sentinelă", "de pază"), în funcție de sensul, pasiv sau activ, care este atribuit cuvîntului *phoura*[12]. Nu contează, ceea ce trebuie să reținem și ceea ce unii comentatori par a uita cu desăvîrșire este că Platon, după ce va fi citat această "spusă" pitagoreică, adaugă: O, știți, este oricum un termen obscur și foarte greu de pătruns *(ou radiôs diidein)*[13]. E foarte greu de aflat ce vrea să însemne. Eu, unul, îl înțeleg astfel: Zeii se ocupă de noi (*epimelesthai* – se îngrijesc de noi, au grijă de noi, manifestă solicitudine față de noi), iar noi sîntem niște *ktêmata* ale lor (niște posesii ale lor sau, mai verosimil, turma lor)[14].

În tot cazul – să lăsăm deoparte problema acestui *phoura* –, aici se spune foarte clar că, în această lume, facem obiectul preocupării și al solicitudinii zeilor. Iată de ce, cred, nu putem să dăm absolut deloc acestui pasaj sensul și semnificația de: ne aflăm într-o închisoare supravegheată de zei, pentru că *epimeleia, epimelesthai* desemnează întotdeauna niște activități pozitive. *Epimeleia* nu înseamnă supravegherea unui păzitor de ocnași asupra sclavilor săi, nu este supravegherea unui temnicer asupra celor care sînt prizonieri. Este solicitudinea pozitivă, bunăvoința unui tată de familie față de copiii săi, a unui paznic de turmă față de turma sa, a unui bun suveran față de cetățenii țării sale. Este solicitudinea zeilor față de oameni. Ne aflăm, aici, sub solicitudinea zeilor, și tocmai de aceea, spune Platon, nu trebuie să ne sinucidem. Nu putem să scăpăm – nu din această închisoare, ci din această bunăvoință și din această solicitudine a zeilor. Ideea unei vieți-boală din care am fi eliberați prin moarte nu poate fi, prin urmare, făcută să se potrivească cu această idee că ne aflăm, aici, în paza și în sub solicitudinea zeilor.

În 69d-e, putem întîlni această mică frază, care trece repede și în care Socrate spune: "O să găsesc, sînt sigur, și-acolo ca și-aici [acolo este lumea cealaltă, iar aici înseamnă pe pămînt; M. F.], stăpîni *(despotai)* și prieteni buni"[15]. Stăpînii buni sînt zeii – zeii care se află deja acolo și despre care tocmai am aflat că se ocupă de oameni. Și exis-

12. L. Robin traduce prin *"garderie"* (incintă împrejmuită), E. Chambry prin "post", P. Vicaire prin "loc în care sîntem păziți", dar amintește "închisoarea" și "postul de gardă" (nota p. 113). *Phoura* provine din verbul *oraô* (a vedea) și evocă un spațiu aflat sub supraveghere strictă.

13. *Phaidon, loc. cit.* (*supra,* nota 11).

14. "{...} ne aflăm, ca unul dintre bunurile lor, în grija și în stăpînirea zeilor" *(ibid.)*. Cf., despre *ktêmata* cu sensul de "turmă", nota traducătorului {francez} P. Vicaire, p. 113. {Pentru ediția română, vezi nota 88, p. 168.}.

15. *Ibid.,* 69d–e {trad. rom., p. 69}.

tă și buni prieteni, buni tovarăși, chiar dacă, în mai multe locuri în text, Socrate amintește necazurile pe care le poți avea în cetate cu cetățenii plictisitori care te urmăresc. Vom găsi prin urmare acolo – motiv, prin urmare, de a nu ne teme de moarte – stăpîni buni și prieteni buni, așa cum găsim aici. Ceea ce dovedește că între aici și acolo există, fără îndoială, o diferență, iar această diferență va fi, bineînțeles, aceea că acolo toate sînt mai bune decît aici. Ceea ce nu înseamnă, însă, absolut deloc că aici am fi asemenea unor bolnavi care ar încerca să scape, să se elibereze, să se vindece de boala de care suferă.

Trebuie, de altfel, să ne aducem aminte că Socrate este cel care, în tot acest text al lui *Phaidon,* în tot acest ciclu al morții lui Socrate și în întreaga operă a lui Platon, apare ca fiind cel care, prin definiție, duce o viață filosofică, o viață pură, o viață netulburată de vreo pasiune, de vreo dorință, de vreo poftă neînfrînată, de vreo opinie falsă. Și, de altfel, tocmai la această viață – la această viață de aici, din această lume, perfect liniștită, pură, stăpînă peste ea însăși – se referă, în paragraful 67a, Socrate atunci cînd spune că viața filosofică constă în a nu "avea cu trupul legătură și amestec cît vreme ele nu sînt absolut necesare, nelăsîndu-ne astfel molipsiți de natura lui, ci păstrîndu-ne cît mai curați de el, în așteptarea ceasului cînd ne va dezlega de el însăși divinitatea"[16]. Așa își reprezintă Socrate propria viață. Nu se desprinde de viață, se desprinde, în viață, de trup, ceea ce este, evident, cu totul altceva. Are însă în vedere, pînă în clipa cînd zeii ne vor face semn (adică pînă în clipa cînd vom muri), posibilitatea pe care o avem de a trăi în felul acesta, necontaminați și puri. O astfel de viață necontaminată și pură precum aceea a lui Socrate, cum am putea s-o privim ca pe o boală?

Iar acestor texte mă voi mulțumi să le adaug unul, care poate fi găsit în *Apărare* și care este, într-o anumită măsură, și mai clar, respingînd, într-un mod, după părerea mea, decisiv, ideea că viața ar putea fi o boală. Socrate (ne aflăm în a treia și ultima parte a *Apărării*) le recomandă judecătorilor săi să devină conștienți "de acest adevăr {...} {că} pentru un om bun [adică pentru Socrate, bineînțeles; M. F.] nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte, iar Zeul are grijă de soarta lui [adică a omului bun; M. F.]"[17]. Puteți vedea aici împletindu-se foarte clar diferitele teme pe care le-am amintit. Fraza "Zeul are grijă de soarta lui" este, într-adevăr, traducerea grecesului: *oude ameleitai hupo theôn ta toutou pragmata*. Adică: treburile acestui om *(ta toutou pragmata)* nu sînt neglijate de zeu. Ne aflăm în tema lui *epimeleia,* a lui *epime-*

16. *Ibid.,* 67a {trad. rom., p. 64}.

17. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 41d {trad. rom., p. 43}.

leisthai (a avea grijă, a te îngriji), a lui *ameleisthai* (a neglija). Zeii au, așadar, grijă de treburile omului înțelept, și, prin urmare, nu există rău posibil pentru acesta, nici în viața aceasta, nici în cealaltă.

Cum ați vrea, atunci, avînd în vedere această serie de texte (și altele din *Apărare* și din *Phaidon*), să fiu de acord că în cazul acestei ofrande aduse lui Esculap este vorba de niște mulțumiri aduse zeului care l-ar fi eliberat pe Socrate de boala care ar fi viața? Socrate a dus o viață înțeleaptă, detașată de trup, pentru care nu poate să existe vreun rău în lumea aceasta. În momentul în care, așadar, urmează să moară, în care acceptă să moară, în care este fericit că va muri, niciodată Socrate nu spune, nu gîndește, nu a spus și nu a gîndit că viața este o boală. Ultimele cuvinte ale lui Socrate rămîn, așadar, total enigmatice, din moment ce trebuie să admitem că, pe de o parte, ofranda adusă lui Asclepios ne situează, cît se poate de precis, în interiorul unui ritual care se referă la boală și că, pe de altă parte, pentru Socrate moartea nu poate fi privită în ea însăși ca o vindecare, pentru că viața nu poate fi în ea însăși o boală. Care este, prin urmare, boala de care niște oameni au fost efectiv vindecați, eliberați, [fapt pentru care] este nevoie să se aducă ofrandă?

Tocmai această dificultate – obscur resimțită, chiar dacă rareori, niciodată, de fapt, formulată pînă la Dumézil – este cea care i-a făcut, de altfel, pe o serie de comentatori să propună alte soluții. Nietzsche, deci, simțind, într-adevăr, discrepanța dintre învățătura lui Socrate și interpretarea "viața este o boală", și-a imaginat, așadar: Socrate a clacat și și-a dezvăluit secretul în ultima clipă. Există însă cineva care, evident, avea anumite motive să nu urmeze sugestiile lui Nietzsche, iar acesta era Wilamowitz[18]. Wilamowitz, atunci, a ieșit din încurcătură pe ocolite, spunînd: Dacă nu putem evita să considerăm că este vorba de o boală și dat fiind că, evident, nu de viața ca boală e vorba, ei bine, este posibil să fie vorba de faptul că Socrate avusese cîndva o boală (nu știm prea bine care), de care își aduce aminte în clipa morții[19]. Wilamowitz este, totuși, cineva de care trebuie ținut seama. Avem, apoi, soluția lui Frantz Cumont, care spune, în *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* din 1943: Da, bineînțeles, această sacrificare a unui cocoș ca ofrandă adusă lui Esculap este, într-adevăr, un ritual de vindecare, [un] răspuns la o vindecare. În fapt însă, nu trebuie să uităm

18. Profesor de filologie clasică, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff pornise o polemică violentă împotriva tezelor lui Nietzsche din *Nașterea tragediei*.

19. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon,* Berlin, Weidmann, 1920, vol. I: *Leben und Werke,* p. 178; vol. II: *Beilagen und Textkritik,* p. 58.

că cocoșul este un animal de sorginte persană și că în mitologia persană cocoșul este animalul care călăuzește sufletele, apărîndu-le în drumul lor spre infern. Și probabil tocmai cu un ecou, cu o evocare a importării acestui cocoș persan avem de-a face în momentul în care moare Socrate[20]. Ceea ce constituie o modalitate de a-i cere mitologiei persane să rezolve o problemă care, lui Cumont cel puțin, nu-i apărea întru totul soluționabilă în termenii proprii gîndirii grecești.

Ce face Dumézil în fața acestei situații? În primul rînd, admite, pentru că nu poate să nu admită, că este într-adevăr vorba de o boală. Esculap = cocoș = boală[21]. În al doilea rînd, nu poate fi vorba de o boală trecătoare, îndepărtată și uitată, așa cum credea Wilamowitz. Dat fiind că e vorba de ultimele cuvinte ale lui Socrate, atît de solemn introduse în acest dialog, nu poate fi vorba decît de o boală importantă. Și, în sfîrșit, nu trebuie să admitem, așa cum face Nietzsche, că Socrate va fi clacat. Nu a clacat, dimpotrivă, a rostit, în ultima clipă, ceea ce, pentru el, era cel mai important și mai manifest din întreaga sa învățătură. Acest punct cel mai important pentru el și cel mai manifest din întreaga sa învățătură, el nu a făcut decît să-l repete. Și veți vedea că, într-adevăr, îl repetă.

Pentru ce, atunci, trebuie să i se mulțumească lui Esculap, care este boala a cărei vindecare reclamă acest ultim gest de recunoștință? Ei bine, Dumézil introduce în discuție dialogul *Criton* și episodul care slujește drept suport al acestui dialog, acela în care Criton vine să i-o propună lui Socrate să evadeze[22]. De ce introduce Dumézil în discuție acest dialog? El pornește, pur și simplu, de la o mică observație pe care Frantz Cumont o făcuse foarte vag, numai pe jumătate și fără a trage consecințele ce decurgeau din ea. Dumézil notează că această cerere de a-i aduce ofrandă un cocoș lui Esculap îi este adresată lui Criton ("Criton, îi sînt{em} dator{i} lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați"). Și atrage atenția că interpelarea îi este adresată lui Criton, dar că, totuși, imediat după aceea, datoria nu este desemnată ca fiind a lui Criton, ci {este vorba de} o datorie pe care *noi* o avem – cel puțin Criton și Socrate și poate chiar Criton, Socrate și ceilalți, în orice caz, cu certitudine, cel puțin Socrate și Criton[23]. Or, la ce putea să se refere această datorie pe care ar fi contractat-o amîndoi și de care Cri-

20. F. Cumont, "À propos des dernières paroles de Socrate", *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1943, p. 112–126.

21. G. Dumézil, "*Le Moyne noir en gris dedans Varennes",* p. 143.

22. *Ibid.*, p. 146 *sq.*

23. *Ibid.*, p. 140.

ton ar fi perfect la curent, de vreme ce el este cel interpelat? Doar în singurul dialog în care Criton și Socrate pot fi văzuți stînd singuri de vorbă trebuie, într-adevăr, căutată rezolvarea acestei probleme.

Dumézil se întoarce, așadar, spre acest dialog din motivul pe care tocmai vi l-am expus, și ce anume va căuta în el? Știți foarte bine că, în acest dialog, Criton îi propune lui Socrate să-l ajute să evadeze. Un întreg complot al prietenilor a fost pus la cale, și ar fi de ajuns ca Socrate să fie, principial, de acord pentru ca toți să treacă la acțiune. Și Criton, pentru a-și susține propunerea și a-i oferi lui Socrate argumente ca să accepte, scoate în evidență mai multe lucruri. Îi spune lui Socrate că dacă n-ar evada, în primul rînd s-ar trăda pe el însuși[24], în al doilea rînd, și-ar trăda propriii copii, dacă ar accepta, astfel, să moară, lăsîndu-i în voia unei vieți [în] care n-ar mai putea să facă nimic pentru ei[25], și, în sfîrșit, ar fi o dezonoare pentru prietenii lui Socrate față de ceilalți cetățeni, față de opinia publică, dacă li s-ar putea reproșa că n-au făcut totul, că n-au apelat la toate mijloacele, că n-au utilizat toate căile posibile de recurs pentru a-l salva pe Socrate[26]. Astfel, Socrate și prietenii lui Socrate ar fi, într-o anumită măsură, dezonorați în fața opiniei publice și de către opinia publică.

Și tocmai în legătură cu acest punct va răspunde Socrate. Tocmai pe această problemă a opiniei generale, a opiniei curente, a opiniei neelaborate își va construi Socrate răspunsul pentru Criton, punînd întrebarea: Trebuie oare să ținem seama de judecata tuturor, a oricui? Trebuie oare să ținem seama de părerile pe care le exprimă oamenii? Sau există, cumva, oameni a căror opinie e de așa natură încît trebuie să ținem seama de ea, și alții de a căror părere, dimpotrivă, nu e nevoie să ținem seama? Pentru a răspunde la această întrebare, Socrate va apela la un exemplu, exemplu care trebuie să demonstreze necesitatea unei discriminări în ceea ce privește opinia oamenilor. Exemplul pe care el îl dă este împrumutat, potrivit unui procedeu extrem de frecvent în dialogurile platoniciene, de la trup, de la îngrijirile pe care trebuie să le acordăm trupului și gimnasticii. Îi spune lui Criton: Dar, în fine, vezi foarte bine că nu putem să urmăm, așa, pur și simplu, orbește, părerea oamenilor. Tu îmi spui că opinia oamenilor mă va condamna pe mine și vă va condamna și pe voi dacă nu evadez. Dar atunci cînd este vorba de gimnastică, atunci cînd este vorba de îngrijirile pe care trebuie să le

24. Platon, *Criton,* 45c {trad. rom. de Marta Guțu, in *Opere,* vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 64}.

25. *Ibid.,* 45b {trad. rom., p. 63}.

26. *Ibid.,* 44b–c, p. 62, și 45e–46a {trad. rom., p. 64}.

acordăm trupului, urmăm noi oare părerea tuturor, sau doar părerea celor care se pricep? Dacă urmăm opinia tuturor și a oricui, ce se va întîmpla? Vom urma un regim prost, iar trupul va fi năpădit de boli. Va fi corupt, ruinat, distrus (cuvîntul folosit este *diephtarmenon:* distrus, adus la decrepitudine, deteriorat)[27]. Dacă este adevărat, spune Socrate, că în ceea ce privește trupul, trebuie, într-adevăr, să urmăm opinia celor care se pricep, a profesorilor de gimnastică susceptibili să ne stabilească un regim bun, fără de care am fi cotropiți de suferințe, la fel, nu crezi, oare, că, referitor nu la trup, la ceea ce îi este de folos sau dăunător acestuia, ci referitor la bine și rău, la ce e drept și la ce e nedrept, trebuie să facem la fel? Dacă urmăm părerile celor care nu cunosc diferența dintre ce e drept și ce e nedrept, dintre bine și rău, "partea aceasta a ființei noastre, indiferent cum îi spunem, sensibilă la dreptate și la nedreptate"[28], această parte nu riscă oare să fie deteriorată, coruptă, distrusă *(diephtarmenon)?* "Partea aceasta a ființei noastre, indiferent cum îi spunem, sensibilă la dreptate și la nedreptate" este, bineînțeles, sufletul. Interesant de remarcat este că, aici, sufletul nu e numit. Locul lui este, într-o oarecare măsură, lăsat gol. Demonstrația că sufletul există ca substanță nemuritoare va fi făcută în *Phaidon*. Pentru moment, el există, este o parte din noi înșine. Cu mult înainte ca sufletul să primească un fundament metafizic, pus, aici, sub semnul întrebării este raportul cu sine însuși. Această parte din noi înșine care se raportează la dreptate și nedreptate riscă să fie *diephtarmenon* (distrusă, coruptă: același cuvînt, cu exactitate, ca pentru trup)[29] dacă urmăm opinia tuturor și a oricui și dacă nu ne raportăm, dimpotrivă, la opinia celor care știu.

Concluzia: "nu trebuie să ne pese" (Socrate folosește verbul *phrontizein*)[30] de opinia tuturor și a oricui, ci doar de ceea ce ne permite să decidem ce e drept și ce e nedrept. Iar aici el numește adevărul. Adevărul, spune el, decide ce e drept și ce e nedrept. Nu trebuie, prin urmare, să urmăm opinia tuturor, ci, dacă vrem să ne îngrijim de noi înșine, să ne ocupăm de "partea aceasta a ființei noastre, indiferent cum îi spunem", ferind-o să fie distrusă și coruptă, ce anume trebuie să ur-

27. "{...} ceea ce ar fi putut deveni mai bun printr-un regim sănătos *[hupo tou hugieinou],* dar a fost stricat *[diaphteiromenon]* printr-unul nesănătos, mai merită oare să trăim cu acea parte din noi vătămată *[diephtaromenou]?* De trup vorbim, nu-i așa?" (47d–e {trad. rom., p. 66–67}).

28. *Id.,* 48a–d {trad. rom., p. 67–68}.

29. *Id.,* 47e, {p. 67}.

30. "Deci, dragul meu, nu trebuie să ne pese *[phrontisteon]* atît de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulți, ci de ceea ce va spune cel care știe ce este drept și ce este nedrept" (48a {trad. rom., p. 223}).

măm? Trebuie să urmăm adevărul. Observați că aici regăsim elementele despre care vă vorbeam adineauri referitor la veridicția socratică. În orice caz, numai așa, urmînd adevărul, vom evita acea deteriorare/distrugere a sufletului pe care o provoacă opinia mulțimii. Avem aici, plecînd de la comparația cu trupul, această idee potrivit căreia sufletul e corupt, distrus, deteriorat, adus în stare proastă de opinii care nu vor fi fost examinate, testate, încercate în termeni de adevăr. Și, bineînțeles, această boală nu trebuie să fie îngrijită prin mijloace medicale. Dar dacă este adevărat că ea este produsă de opinia falsă, de opinia tuturor și a oricui, numai opinia înarmată cu *alêtheia*, numai *logos*-ul rațional (acela care caracterizează, tocmai, *phronêsis*) va fi în stare să împiedice această corupere sau să determine revenirea sufletului de la starea coruptă la stare de sănătate.

Putem, prin urmare, să presupunem, într-adevăr, că boala pentru vindecarea de care îi sîntem datori un cocoș lui Asclepios este tocmai aceea de care Criton va fi fost vindecat atunci cînd, discutînd cu Socrate, a putut să scape și să se elibereze [de] opinia tuturor și a oricui, de acea opinie capabilă să corupă sufletele, pentru, dimpotrivă, a alege, a se fixa și a decide în funcție de o opinie adevărată întemeiată pe raportul dintre sine însuși și adevăr. Comparația pe care o folosește Socrate între coruperea trupului și deteriorarea sufletului de către opinii curente pare, într-adevăr, să indice că aici există, în orice caz, o anumită boală. Și s-ar putea ca tocmai pentru vindecarea de această boală să fim nevoiți să-i mulțumim lui Asclepios.

Numai că aici se cuvine, cred eu, să formulăm o obiecție. Iar această obiecție a fost formulată de cineva la părerea căruia țin, și care mi-a spus: Nu este cumva puțin cam prea sumar, totuși, cam insuficient, să zicem, [plecînd de la] această comparație între trup și suflet, că deteriorarea trupului și deteriorarea sufletului desemnează o anumită boală care ar face, tocmai, obiectul unei vindecări și, prin urmare, motivul viitoarei ofrande? Atunci cînd Dumézil spune [că], în logica lui Socrate, o comparație bine aleasă echivalează cu un argument, ne putem întreba dacă nu este vorba de a fundamenta ceva important pe niște probe puțin cam subțiri. [Or,] eu nu cred că aceste probe sînt subțiri, pentru că Dumézil fundamentează și întărește analogia dintre deteriorarea trupului și deteriorarea sufletului [făcînd referire și la] alte texte, unul preluat din *Antigona* lui Sofocle, celălalt, din *Agamemnon* al lui Euripide[31]. Și observăm în aceste texte că o anumită opinie care nu este bună, o opinie falsă, este desemnată efectiv prin cuvîn-

31. G. Dumézil, *"Le Moyne noir en gris dedans Varennes"*, p. 155-157.

tul *nosos* (boală). Astfel încît, chiar dacă, efectiv, în textul lui Platon nu putem afla foarte clar formularea acestei coruperi a sufletului ca boală, în schimb în texte care au aproximativ aceeași structură și se referă la același tip de situație, este vorba, într-adevăr, de *nosos*.

Cred, însă, că am putea să întărim argumentele lui Dumézil și citatele preluate de el din Sofocle și Euripide atrăgînd atenția asupra unei serii de pasaje, pasaje aflate tocmai în *Phaidon*. Ceea ce ne-ar permite, pe de o parte, să răspundem unui număr de două obiecții: cu adevărat despre o boală e vorba atunci cînd o opinie dreaptă vine să înlocuiască niște opinii false? În al doilea rînd: această boală – al cărei risc, a cărei apariție am văzut-o în *Criton* – este cu adevărat cea care face obiectul ofrandei finale din *Phaidon?* Cred că putem să evităm prima obiecție, la fel ca și pe a doua, atrăgînd atenția asupra a două pasaje. Aceste două pasaje, care precedă moartea lui Socrate și ofranda finală, demonstrează, pe de o parte, că o opinie falsă, prost întemeiată și prost examinată, constituie, într-adevăr, un rău de care trebuie să ne vindecăm; și, pe de altă parte, că Socrate, în clipa sa de pe urmă, face în mod efectiv aluzie la o întreagă discuție cu Criton, dar și cu alți interlocutori ai săi din *Phaidon*.

Ce vreau să spun? *Phaidon* este o discuție privitoare la nemurirea sufletului și la argumentele care pot fi aduse în sprijinul acestei nemuriri. Împotriva argumentelor pe care le avansează Socrate, știți că există două obiecții formulate de discipolii lui Socrate (discipoli iubiți, îndrăgiți, apropiați): una îi aparține lui Cebes, cealaltă, lui Simmias. Spune Simmias: Nu este oare sufletul pur și simplu o armonie, precum, de pildă, armonia unei lire? Astfel încît, așa cum, atunci cînd lira se strică, și armonia se strică și dispare, și atunci cînd trupul se descompune și moare, și sufletul ar putea, într-adevăr, să moară odată cu el, asemenea armoniei care moare odată cu instrumentul muzical stricat[32]. Iar argumentația lui Cebes este următoarea: Este oare posibil ca sufletul să se păstreze cu adevărat după ce trupul dispare? Dar se poate oare infera de aici că sufletul este nemuritor? Nu putem oare presupune, pur și simplu, că trăiește mai mult decît trupul, slujindu-se succesiv de mai multe trupuri, uzîndu-se însă pe măsură ce uzează un anumit număr de trupuri? Ar trebui să comparăm, într-o anumită măsură, sufletul cu o ființă vie care se folosește, uzîndu-le, de un anumit număr de costume, de veșminte. Însă uzura veșmintelor nu îl împiedică să se uzeze el însuși și să moară la un moment dat[33].

32. Platon, *Phaidon,* 85b–86e {trad. rom., p. 92–95}.

33. *Ibid.*, 86e–88b {trad. rom., p. 95–97}.

În paragraful 89a, după aceste două obiecții, care sînt tocmai opiniile false pe care Socrate trebuie să le respingă, Phaidon, care povestește, deci, această scenă și care, pînă în acest moment, a povestit la persoana întîi direct ceea ce se întîmpla, se întrerupe un pic, spunîndu-i interlocutorului său, căruia îi relatează ultimele clipe ale lui Socrate: Ah, dacă ai ști cît de admirabil a fost Socrate atunci cînd a răspuns la aceste două obiecții! Am admirat felul în care le-a primit, cît de bine a înțeles efectul pe care ele îl aveau asupra ascultătorilor și cum îi tortura sufletește, cît de aproape erau să-i convingă, încît cu toții ne întrebam cum avea să se descurce cu aceste două teribile obiecții. Am admirat [...] cît de bine a înțeles cît de aproape eram noi de a fi convinși și felul în care a reușit să ne vindece pe toți (*iasato:* ne-a vindecat[34]). Există deci cu adevărat, în *Phaidon,* o vindecare, vindecarea, operată de Socrate, a bolii pe care o constituie opinia falsă. Și regăsim aici, referitor la nemurirea sufletului, aceeași schemă, aceeași problemă, același act de vindecare ca în *Criton*, atunci cînd Criton, sprijinindu-se pe opinia curentă, îi propunea lui Socrate să evadeze. Acesta e primul text pe care voiam să-l citez.

Al doilea este tot un pasaj din *Phaidon*. Se găsește în paragraful 90e. Iar aici este vorba de o discuție cu privire la *logos* și la pericolele care îi sînt proprii. Și Socrate vrea să își prevină discipolii împotriva urii față de raționamente, împotriva ideii că toate raționamentele riscă să fie periculoase, false. Îi previne împotriva misologismului. Spune el: Nu trebuie să credem că nu există nimic "sănătos" (textul franțuzesc {la fel ca și cel românesc; B. G.} traduce, aici, cuvîntul grecesc *hugies,* adică: organic sănătos, care are legătură cu sănătatea) în raționamente; ar trebui, mai degrabă, să credem că noi sîntem cei care nu sîntem prea sănătoși (*oupô hugiôs ekhomen:* nu sîntem bine, nu avem o stare de sănătate), și trebuie să ne dorim să fim sănătoși, voi pentru viața pe care o veți avea, iar eu, în pespectiva morții[35]. Este clar, așadar, că Socrate spune, aici: Fiți atenți, este posibil ca raționamentele să conducă la

34. "Admirația mea a fost stîrnită mai presus de orice de blîndețea, de bunăvoința, de respectul cu care știa să primească obiecțiile tinerilor, apoi de pătrunderea cu care își dădea seama ce efect aveau asupra noastră argumentele invocate, în sfîrșit de felul în care a izbutit să ne găsească leacul *(eu hêmas iasato)*" (89a {trad. rom., p. 98}).

35. "Să nu ne lăsăm pătrunși de gîndul că ar fi cumva cu putință ca nimic din ceea ce ține de raționamente să nu fie sănătos. Nu, mai degrabă să ne gîndim că noi sîntem aceia care nu sîntem încă sănătoși *(oupô hugiôs ekhomen)* și că trebuie să ne străduim, cu bărbăție {curaj}, cu ardoare, sa ne însănătoșim pe deplin {să ne comportăm sănătos}. Tu, Phaidon, și toți ceilalți gîndindu-vă la viitorul întregii voastre vieți, iar eu gîndindu-mă la moarte" (90e {trad. rom., p. 100–101}).

erori, dar ar fi total eronat să credem că nu există nimic sănătos, salubru în raționamente. Din contră, atunci cînd un raționament pare a ne conduce spre un rezultat care nu este bun, în realitate noi sîntem cei ne-sănătoși, pentru că ne lăsăm cuprinși de un raționament fals. Și trebuie să fim sănătoși, raționînd așa cum se cuvine, voi, pentru viața pe care o veți avea, eu, în perspectiva morții.

Aceste două pasaje reiau [pe de o parte] tema din *Criton,* potrivit căreia o opinie prost formată este asemenea unei boli care atinge sufletul, îl corupe, îl scoate din starea de sănătate, și trebuind, prin urmare, să ne vindece, și [pe de altă parte] ideea [, tot din *Criton,*] potrivit căreia tocmai *logos*-ul, raționamentul cel bun, este cel care realizează această vindecare. Observați, de asemenea, că această idee a vindecării, prin *logos,* de opinia rea, care este asemenea unei maladii a sufletului, se repercutează în *Phaidon*. Iar aceste pasaje din *Phaidon* pe care vi le-am citat fac joncțiunea dintre, [în] *Criton,* acel mare risc de boală, boală reprezentată de Criton însuși (atunci cînd acesta s-a lăsat influențat de opinia curentă, ajungînd pînă la a-i propune lui Socrate să evadeze), și, în *Phaidon,* celelalte erori, mai ales cele ale lui Simmias și Cebes. Criton era atins de o boală care îl făcea să creadă că era mai bine pentru Socrate să trăiască decît să moară. Cebes și Simmias erau atinși de boala care-i făcea să creadă că, dacă mori, nu ești sigur că eliberezi un suflet nemuritor. Și cred că avem aici confirmarea faptului că tocmai pentru vindecarea unei astfel de boli i se datorează un cocoș lui Asclepios. Interpretarea lui Dumézil poate fi confirmată de însăși lectura dialogului *Phaidon,* în care aflăm legătura dintre ceea ce se întîmplă în *Criton* și ceea ce se spune în ultima clipă.*

Mai rămîne o singură dificultate, pe care de asemenea Dumézil o rezolvă în textul său. Mă mulțumesc s-o rezum[36]. De ce, dacă este adevărat că atins de o boală va fi fost Criton și dacă, în completare, așa cum tocmai v-am sugerat, bolnavi din pricina proastei opinii pe care o aveau vor fi fost Cebes și Simmias, de ce, așadar, spune Socrate: Criton, *noi* îi datorăm lui Asclepios un cocoș? Ar trebui să spună: *Tu,* Criton, îi datorezi un cocoș lui Asclepios, pentru că ai fost vindecat. Sau, chiar admițînd că și ceilalți vor fi fost vindecați, {Socrate} ar trebui [să spună]: Criton, tu, care ești oarecum corifeul discipolilor mei, îi datorați, *voi toți,* un cocoș lui Asclepios. Or, el spune: *noi* îi datorăm. Ceea ce înseamnă că și el va fi fost vindecat. La această întrebare, Dumézil răs-

* M. F.: – Mai pot să continui cinci, zece minune, sau...?
[răspunsuri venind din public:] – Da, da!

36. G. Dumézil, "*Le Moyne noir en gris dedans Varennes*", p. 159 *sq*.

punde atrăgînd, pe de o parte, atenția, într-un mod pe care-l consider perfect legitim, că, bineînțeles, între Socrate și discipolii săi există o legătură de simpatie și de prietenie atît de puternică, încît atunci cînd unul suferă de o boală, și ceilalți suferă de boala celuilalt, inclusiv Socrate. Dumézil atrage, de asemenea, atenția, ceea ce este foarte important, că Socrate, probabil – fără să fi căzut, bineînțeles, pradă ispitei, nu despre asta e vorba –, ar fi putut, pînă la un anumit punct, și el (nimic, la urma urmei, cu excepția curajului personal al lui Socrate, a rezistenței de a susține adevărul, nu garantează [contrariul]), să fi fost convins de Criton și să fi fost hotărît să evadeze. Și cît timp nu ești mort de-a binelea, cît nu ai ajuns la ultima clipă a vieții, riscul de a fi atins de o opinie falsă și de a-ți vedea sufletul corupîndu-se continuă să existe. Iată de ce acest sacrificiu, care, într-un anumit fel, ar fi putut fi făcut exact în clipa cînd Criton fusese vindecat de boală, trebuie să fie făcut nu numai în numele lui Criton, ci și în acela al lui Socrate, și nu poate fi făcut decît în ultima clipă {de viață} a lui Socrate, în clipa morții sale. Nu poate să fie decît ultimul gest al lui Socrate și ultima lui recomandare pentru că, tocmai, pînă la urmă, numai curajul său, numai raportarea lui Socrate la sine însuși și la adevăr l-a împiedicat pe acesta să dea ascultare acestei opinii false și să se lase sedus de ea.

În orice caz, cred că acestor explicații ale lui Dumézil li se mai poate adăuga următorul punct: este vorba de o trăsătură care marchează întreaga dramaturgie a dialogurilor platoniciene, indiferent care, potrivit căreia, în discuție, toată lumea este solidară cu întreprinderea ca atare a discuției. Și Socrate are nenumărate ocazii s-o spună în alte dialoguri: dacă exemplul prost triumfă, este o înfrîngere pentru toți, dar dacă triumfă discursul cel bun, toată lumea e cîștigătoare. Principiul atît de des formulat de Socrate în dialoguri (acela al așa-numitei *homologia:* a avea același *logos* cu cei cu care discuți, altfel spus, a admite că același adevăr va fi valabil și pentru unii, și pentru alții, și a semna, a contracta acel soi de pact potrivit căruia, atunci cînd un adevăr va fi fost descoperit, toată lumea îl va recunoaște[37]) se regăsește, pînă la un punct, și aici. A avut loc această mare întreprindere de discutare a opiniilor, această mare bătălie a *logos*-ului, a avut loc acest *elegkhos* care a permis să se verifice care era opinia bună și care erau cele rele. Și, potrivit principiului acestei *homologia,* toată lumea a fost solidară cu această operație. Operația de vindecare este ca o formă generală în care Socrate se află prins chiar dacă, de fapt, el este cel

37. Asupra acestui concept, cf. ultimul curs din 1983, despre *Gorgias*, în *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom., p. 367–370}.

care conduce această operație. Este deci cît se poate de normal să-l interpeleze pe Criton, reamintindu-i că a existat, într-adevăr, o boală, de care tocmai el, Criton, fusese atins. Însă această boală, dacă Criton ar fi avut cîștig de cauză, ar fi fost, pînă la urmă, și boala lui Socrate. Și dat fiind că toată lumea e solidară, ofranda trebuie adusă mulțumind pentru această vindecare în numele tuturor.

Acum, însă, aș vrea să mă întorc puțin la oile mele și să încerc să răspund la întrebarea pe care probabil v-o puneți: de ce m-am oprit la acest text și la această interpretare a lui Dumézil care, aparent, nu este pe aceeași linie cu ceea ce v-am spus adineauri și data trecută? Trebuie pusă întrebarea: despre ce vindecare e vorba, în ce constă activitatea prin care Socrate a fost vindecat, el și discipolii săi, cu ajutorul zeului căruia trebuie să i se aducă, așadar, mulțumiri? Nu are sens să ne întrebăm, așa cum unii ar fi, poate, tentați s-o facă, dacă această operație de vindecare ține de medicină sau, deja, de ceva precum psihiatria, dacă într-adevăr grecii, Socrate, puteau considera că genul acesta de eroare poate fi privită ca o boală mintală. Nu printr-un astfel de *a posteriori* anacronic putem afla despre ce este vorba. Este de preferat să încercăm să resituăm această operație de vindecare, la care Socrate face de mai multe ori aluzie, în cîmpul practicilor din rîndul cărora făcea, probabil, parte, pentru greci în general și pentru Socrate în particular. Iar acest cîmp general al practicilor este, tocmai, tot ce apare desemnat prin termenul de *"epimeleia"*. A te ocupa de cineva, a te ocupa de o turmă, a te ocupa de propria familie sau, așa cum întîlnim adesea la medici, a te ocupa de un bolnav se numește *"epimeleisthai"*. Vindecarea despre care vorbește aici Socrate face parte dintre toate aceste activități prin care ne ocupăm de cineva, îl îngrijim dacă este bolnav, veghem asupra regimului său ca să nu mai fie bolnav, îi prescriem alimentele pe care trebuie să le ia sau exercițiile pe care trebuie să le facă, prin care, de asemenea, îi indicăm care sînt acțiunile pe care trebuie să le facă și cele de care trebuie să se ferească, prin care îl ajutăm să descopere care sînt opiniile adevărate care trebuie urmate și opiniile false, greșite [de care trebuie să se păzească], și prin care îl hrănim cu discursuri adevărate. Toate acestea țin de *epimeleisthai*. Sau să spunem că această mare activitatea multiformă a lui *epimeleia* (a grijii de sine și de ceilalți, a îngrijirii sufletelor) poate să îmbrace, într-un anumit număr de cazuri, forma cea mai urgentă, mai intensă și mai necesară. Este vorba de cazurile în care, tocmai, o opinie greșită riscă să deterioreze și să îmbolnăvească un suflet. Trebuie să ne amintim că întregul ciclu al morții lui Socrate pe care am încercat să-l evoc ora trecută, tot acest mare ciclu care începe cu *Apă-*

rarea, continuă cu *Criton* și se încheie cu *Phaidon,* e străbătut tocmai de această temă a lui *epimeleia*.

În *Apărarea lui Socrate,* am încercat să vă demonstrez adineauri că Socrate își definea *parrêsia,* curajosul său discurs de adevăr, ca o spunere a adevărului care avea ca obiectiv final și ca preocupare constantă să-i învețe pe oameni să se ocupe de ei înșiși. Socrate se ocupă de oameni, dar nu într-o formă politică: vrea să se ocupe de ei pentru ca aceștia să învețe să se ocupe ei înșiși de ei înșiși. Întreaga *Apărare* este așadar subîntinsă de tema acestei *epimeleia* și a acestei griji.

În *Criton,* observați că această temă a grijii, a lui *epimeleia,* este de asemenea prezentă. Este prezentă într-un mic detaliu care este important, pentru că vom mai da peste el. Este legat de copiii lui Socrate. Atunci cînd Criton îi spune: Totuși, nu vei mai putea să te ocupi de copiii tăi. Cum te vei mai putea ocupa de ei dacă mori?[38] Problemă a lui *epimeleia* la care Socrate va răspunde ceva mai departe, anume tocmai în *Phaidon*. Pe lîngă acest detaliu însă, în general în *Criton, epimeleia,* grija, preocuparea [constituie] tema centrală. O puteți [întîlni] pur și simplu în Prosopopeea Legilor[39]. Aceste Legi, pe care Socrate le introduce în discuție [atunci cînd întreabă]: Dacă aș evada, nu crezi oare că Legile s-ar ridica împotriva mea?, îi spun: Dar cine s-a ocupat de nașterea ta? Cumva nu ești mulțumit de felul în care se încheie căsătoriile în cetatea ta? Cine s-a ocupat de tine cînd erai copil și cine te-a crescut? Cine se ocupă de tot ce se întîmplă în cetate? [...*] Legile sînt tocmai factorul acestei *epimeleia*. Și așa cum, în *Phaidon,* se va spune că nu trebuie să evadăm din lume pentru că sînteți vegheați de zei (*epimeleisthai:* zeii se ocupă de noi[40]), în *Criton,* motivul pentru care nu trebuie să evadăm din închisoare (adică să părăsim cetatea și să plecăm în exil) este că Legile Cetății, la fel ca Zeii pentru întreaga lume, veghează, se ocupă de cetățeni, sînt vigilente. Manifestă solicitudine. Regăsim, așadar, aceeași temă a lui *epimeleia*.

În sfîrșit și mai presus de toate, în *Phaidon,* atunci cînd se apropie clipa morții, în penultimele cuvinte ale lui Socrate, ce le spune acesta discipolilor săi? Aici textul este absolut evident. Ne aflăm în paragraful 115b (Socrate va înghiți sau a înghițit deja cucuta, nu mai știu, în orice caz, în acel moment, moartea este deja prezentă[41]), atunci cînd

38. Platon, *Criton,* 45c–d {trad. rom., p. 64}.

39. *Ibid.,* 50a–53d {trad. rom., p. 70–74}.

* Final de frază inaudibil.

40. Platon, *Phaidon,* 62b {trad. rom., p. 57}.

41. Socrate va înghiți, de fapt, cucuta ceva mai tîrziu (în 117c).

Criton, corifeul, așadar, al discipolilor lui Socrate, întreabă: Ce dispoziții ne dai în legătură cu copiii tăi (iată-i pe acești copii revenind) sau cu orice altceva? Ce ne ceri să facem ca să-ți fie pe plac? Criton, exact cel căruia i se va cere, tocmai, să facă ceva la sfîrșit (să sacrifice un cocoș), este cel care [întreabă]: Ce vrei să facem pentru copiii tăi? Se gîndea la ultima voință, la testament. Iar Socrate răspunde: "Nu vreau să faceți decît ceea ce v-am spus mereu, nimic altceva"[42]. Și ce spune mereu, fără încetare, Socrate, ceva care nu reprezintă nimic nou și care este ultima dorință pe care el o va transmite copiilor săi, apropiaților săi, prietenilor săi? "Să aveți grijă de voi înșivă *(humôn autôn epimeloumenoi)*"[43].

Acesta e testamentul lui Socrate, ultima lui dorință. Și, de altfel, această ultimă dorință a lui Socrate, atît de clar formulată în *Phaidon,* intră în rezonanță cu ceea ce spune *Apărarea* într-un moment simetric. În *Apărare,* există trei momente, trei discursuri: primul discurs, în care {Socrate} se apără; al doilea, în care el propune care să-i fie pedeapsa; și al treilea discurs, în care el acceptă, înregistrează faptul că e condamnat la moarte. În această ultimă parte a *Apărării* în care el înregistrează, ia act, își acceptă condamnarea la moarte, [în] cel din urmă discurs al său, deja sortit morții, Socrate spune așa, în paragraful 41e: "pe fiii mei, cînd vor ajunge în floarea vîrstei [încă o menționare a copiilor; copiii sînt meționați, așadar, de trei ori: în *Apărare,* după condamnare; în *Criton*, sub forma unei obiecții aduse lui Criton; și, în fine, în *Phaidon*, în pasajul pe care tocmai vi l-am citit; M. F], să-i pedepsiți, cetățeni, necăjindu-i la fel cum vă necăjeam și eu pe voi, ori de cîte ori vi se va părea că se îngrijesc *(epimeleisthai)* fie de bani, fie de altceva, mai mult decît de virtute"[44]. *Epimeleisthai aretês:* trebuie să se ocupe de virtutea lor. Sînt ultimele cuvinte ale lui Socrate din *Apărare,* discursul pe care el îl adresează judecătorilor săi. Sînt, de asemenea, ultimele cuvinte pe care Socrate le spune prietenilor săi atunci cînd acestia îl întreabă: Ce vrei să facem? Ultima dorință formulată în fața cetățenilor, ultima dorință adresată cercului de prieteni.

Încă un mic detaliu în legătură cu această problemă a preocupării de sine: în ultimele rînduri ale lui *Phaidon,* există acel pasaj în care discipolii întreabă, de asemenea: Ce vrei să facem pentru înmormîntarea ta? Și el le răspunde ducîndu-se se îmbăieze singur, pentru ca

42. Platon, *Phaidon,* 115b {trad. rom., p. 136}.

43. *Ibid.*

44. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 41e {trad. rom., p. 44}.

femeile, după moartea sa, să nu fie nevoite să-i spele trupul. Se îngrijește de el însuși, și chiar de trupul său.[45]

În orice caz, atunci cînd e întrebat: Ce vrei să facem pentru copiii tăi și ce sfaturi le dai prietenilor tăi?, ultimele cuvinte ale lui Socrate, ultima sa dorință este: Ceea ce am spus mereu, "să aveți grijă de voi înșivă", să vă ocupați de voi înșivă, aceasta este ultima mea dorință. Dar mai există un mic adaos. Iar acest mic adaos îl constituie tocmai reamintirea a ceea ce îi datorează lui Asclepios, reamintirea acelei ofrande de care trebuie aduse, promisiunea făcută lui Esculap. Drept mulțumire pentru ce? Ei bine, drept mulțumire pentru ajutorul dat de zeu, în calitatea sa de zeu vindecător, tuturor celor care, asemenea lui Socrate și discipolilor săi, au ales să se ocupe de ei înșiși *(epimeleisthai),* să se îngrijească de ei înșiși, să aibă grijă de ei înșiși, să, așa cum spune adesea Socrate, *"therapeuein"* (în sensul de a te ocupa de tine însuți și de a te vindeca). Iar ultimele cuvinte (după: "dați-i un cocoș lui Asclepios"), cuvîntul ultim, acela după care Socrate va tăcea pe vecie, vi l-am citat deja de mai multe ori, este: *mê amelêsête* (nu uitați, nu neglijați, nu fiți neglijenți). Am insistat foarte mult asupra faptului că această non-neglijență, recomandată de Socrate discipolilor săi, se referă la sacrificarea unui cocoș. El se referă, într-adevăr, în mod explicit, nemijlocit, la sacrificarea unui cocoș, deci la o anumită boală. Însă această boală este aceea de care sîntem capabili să ne vindecăm atunci cînd ne ocupăm de noi înșine și cînd sîntem capabili să manifestăm acea solicitudine față de noi înșine care ne ajută să aflăm cum arată propriul nostru suflet și în ce raport se află el cu adevărul. Din punct de vedere etimologic, cuvîntul *"amelêsête"* face parte din acea familie pe care am întîlnit-o atît de des, familie de cuvinte care desemnează diferitele moduri de ne preocupa, de a ne îngriji, de a arăta solicitudine. Prin ofranda adusă lui Esculap, observați, într-adevăr, că aceste ultime cuvinte ("nu neglijați") spun că nu trebuie să neglijăm să aducem ofranda, raportîndu-se însă indirect, prin intermediul acestei ofrande, la preocuparea de sine. Nu uitați să-i aduceți o ofrandă zeului, acestui zeu care ne ajută să ne vindecăm pe noi înșine atunci cînd avem grijă de noi înșine, cînd ne îngrijim de noi înșine. Căci nu trebuie să uităm – iar aici ar trebui să ne referim la diferitele texte amintite despre zeii care se ocupă de oameni – că dacă avem grijă de noi înșine este doar în măsura în care și zeii au avut grijă de noi. Tocmai pen-

45. În text, lucrurile se petrec, de fapt, invers: Socrate se duce mai întîi să facă o baie ("să nu mai dau femeilor de lucru cu spălarea unui leș", Platon, *Phaidon,* 115a {trad. rom., p. 135}).

tru că au grijă de noi, pentru că se îngrijesc de noi l-au trimis pe Socrate să ne învețe cum să ne îngrijim de noi înșine.

Observați, așadar, că moartea lui Socrate, exercitarea de către el a parresiei care îl expunea morții – care îl expunea efectiv, de vreme ce, într-adevăr, *parrêsia* l-a costat viața –, exercitarea de către el a discursului de adevăr și, pînă la urmă, această stăruință, acest zel în a-i provoca pe ceilalți să se preocupe de ei înșiși așa cum el însuși avea grijă să se îngrijească de sine *{comme il prenait soin de se soucier de soi},* toate acestea constituie un ansamblu foarte strîns ale cărui fire se intersectează de-a lungul întregii serii a morții lui Socrate *(Apărarea, Criton, Phaidon).* Toate aceste fire străbat neîncetat aceste trei texte, ajungînd să se intersecteze, ca într-un nod, în ultimele două recomandări pe care le face Socrate. Mai întîi, într-un mod evident, manifest, atunci cînd spune: Ultima mea dorință este să vă ocupați de voi înșivă. Și a doua oară într-un mod simbolic, de data aceasta făcînd însă trimitere nu la grija pe care oamenii trebuie s-o aibă față de ei înșiși, ci la grija pe care zeii o au față de oameni pentru ca aceștia să se îngrijească de ei înșiși, sub forma ofrandei aduse lui Asclepios. Toate aceste fire vin să se înnoade o ultimă dată în această sacrificare a cocoșului. Tocmai această misiune privind preocuparea de sine, grija de sine, este cea care l-a dus pe Socrate la moarte. Și tocmai acest principiu al preocupării de sine, al îngrijirii de sine este moștenirea pe care, dincolo de moarte, el le-o lasă celorlalți. Și tocmai zeilor, favorabili acestei îngrijiri de sine, le adresează el ultimul gînd. Moartea lui Socrate întemeiază într-adevăr, după părerea mea, în realitatea gîndirii grecești și, deci, în istoria occidentală, filosofia ca o formă de veridicție care nu este nici aceea a profeției, nici aceea a înțelepciunii, nici aceea a lui *tekhnê;* o formă de veridicție proprie, tocmai, discursului filosofic, și al cărei curaj trebuie să se manifeste pînă la moartea înțeleasă ca o {punere la} încercare a sufletului care nu își poate avea locul la tribuna publică. Cam asta ar fi. Vă rog să mă iertați că v-am ținut atît de mult, mulțumesc.

Cursul din 22 februarie 1984

Prima oră

Investigații etimologice în jurul termenului de epimeleia. – *Metoda lui Dumézil și extinderea ei.* – *Dialogul* Lahes *al lui Platon: motivele alegerii.* – *Pactul de franchețe.* – *Problema educării copiilor.* – *Judecățile contradictorii ale lui Nicias și Lahes asupra demonstrației de mînuire a armelor.* – *Problema competenței tehnice în viziunea lui Socrate.* – *Răsturnarea jocului dialectic de către Socrate.*

Dintr-un anumit număr de motive (pentru că unii, este adevărat, m-au întrebat), nu voi vorbi despre cinici astăzi, ci data viitoare. Aș vrea să fac mai degrabă o trecere de la ceea ce v-am spus data trecută despre Socrate și despre *Apărarea lui Socrate* spre ceea ce vă voi spune data viitoare despre cinici. Altfel spus, vreau să vă vorbesc despre *Lahes*. Mai înainte însă, o mică observație [privind, mai întîi,] ceea ce v-am spus despre cartea lui Dumézil, și, apoi, misiunea de *epimeleia* și rădăcina acestui termen. Cele două lucruri sînt, de altfel, direct legate, pentru că despre Dumézil va fi vorba. Nu îmi dădea pace următoarea întrebare: care este rădăcina acestei serii de termeni despre care v-am vorbit de mai multe ori? Avem termenul *melô,* pe care-l putem întîlni mai ales în forma impersonală *melei moi* (mă preocup de; foarte exact: ceva mă preocupă, dat fiind că este un impersonal), și, apoi, o serie întreagă de alte cuvinte: substantivul *epimeleia,* verbul *epimelein* sau *epimeleisthai,* adjectivul *amelês* (neglijent), adverbul *amêlos* (în mod neglijent) și substantivul *epimeletês* (cel care se îngrijește de, care veghează asupra, ceea ce are adesea un sens destul de precis în instituțiile grecești: este o funcție, o sarcină cvasi-oficială, aceea de a fi supraveghetorul a ceva; [termenul] poate să se raporteze, în orice caz, la o sarcină foarte precisă). De unde vine această serie de cuvinte? Rădăcina ca atare e evidentă, dar la ce se referă ea? Sînt cu totul incompetent în astfel de chestiuni. Astfel încît m-am adresat lui Dumézil. L-am întrebat ce este cu această rădăcină, vizibil indoeuropeană *(mel)?* Primul răspuns a fost: Nu se știe, nu există nicio indicație care să ne permită să-i atribuim o semnificație, o valoare acestei rădăcini. Dar, mi-a spus el imediat, ne putem gîndi, evident, la *melos,* adică la acel cuvînt pe care-l găsim în *melôdia* și care înseamnă: cîntec, cîntec ritmat, muzică. Este însă evident că nu poate să existe vreo legătură între *melos* și rădăcina *mel* pe care o găsim în *epimeleia, melei moi* etc. Aici mă aflam cînd, ieri, mi-a trimis un mic mesaj pentru a-mi spune: verificare făcută în

Chantraine (dicționarul rădăcilor grecești), nicio etimologie plauzibilă pentru *epimeleia, melei moi* etc.[1] Și atunci, spune el, mi-a venit o idee, nebunească mai întîi, dar care încet, încet își face loc în mintea mea: chiar trebuie să respingem legătură cu *melos,* așa cum făcusem inițial? Ar fi ceva de genul: *"ça me chante"* {îmi sună bine, mă încîntă}, cu o orientare spre grijă și spre datorie: chemarea datoriei, în loc de chemarea libertății și a plăcerii. În sensul că expresia noastră *"ça me chante"* se referă, într-adevăr, la ceva care nu este absolut deloc de ordinul datoriei, ci de ordinul plăcerii, al libertății: "Fac asta pentru că *«ça me chante»*". Dar, la urma urmelor, putem foarte bine să ne imaginăm un *"ça me chante"* care să se refere, dimpotrivă, la ceva care te sîcîie, care nu îți dă pace, care te urmărește, care te obsedează, pînă la un anumit punct și care "îți cîntă" în cap, "te bîzîie", dar sub forma unui ordin, a unei injoncțiuni, a unei datorii care trebuie împlinite. Și adaugă: un caz paralel am putea găsi plecînd de la latină. În latină, există verbul *camere* care înseamnă "a fi cald". Or, spune el, tocmai acesta e verbul pe care-l vom regăsi în vechiul cuvînt francez *"chaloir",* despre care Hatzfeld & Darmesteter[2] spune că este un termen puțin învechit care înseamnă "a fi interesat de ceva" și care nu este folosit decît impersonal în fraze negative și interogative. Poate fi întîlnit, de exemplu, în expresia: *"il ne m'en chaut"* (nu-mi pasă). Și prin urmare aici, tot așa cum "a fi cald" a ajuns să capete valoarea de "a te preocupa de", și "a cînta", a fi obsedat de o muzică poate, la urma urmei, să fi evoluat, în mod asemănător, pînă la a căpăta valoarea de grijă, de preocupare.

După ce am primit această scrisoare, i-am vorbit despre ea, ieri seară, lui Paul Veyne, care mi-a spus: Bineînțeles, putem foarte bine să ne imaginăm ceva de felul acesta. Am putea chiar, fără să fie cu totul incompatibil, în orice caz, ca posibilitate, ca noi, plecînd de la aceeași idee, să considerăm că *melos* este cîntecul, un cîntec de chemare. Este, de exemplu, cîntecul ciobanului care își cheamă turma sau cheamă alți ciobani, cîntecul-semnal. Și, prin urmare, *melei moi* ar putea să însemne ceva de genul, nu exact "îmi cîntă în cap", ci: îmi cîntă, în măsura în care mă cheamă, mă convoacă. Sau, cum am spune noi în înfiorătorul nostru vocabular contemporan: mă interpelează! * Ar fi aproa-

1. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Paris, Klincksieck, 1983, p. 683 (referitor la această ipoteză derivativă, Chantraine vorbește de o apropiere "foarte îndoielnică").

2. A. Hatzfeld, A. Darmesteter, *Doctionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours,* Paris, Delagrave, 1964.

* Rîsete în asistență.

pe ceea ce avem în *melei moi*. În fine, vă spun toate acestea doar cu titlu indicativ, dacă vă interesează cumva problema lui *epimeleia*. În noțiunea de grijă, de preocupare, ar exista, așadar, ceva ca un fel de secret muzical, ca un secret al unei chemări muzicale.

Al doilea lucru, tot în legătură cu ceea ce vă spuneam data trecută despre această carte a lui Dumézil. Vă spusesem, imprudent, [că] dintre toate lucrurile interesante din această carte, lucrul central îl constituie, bineînțeles, coexistența acestor două comentarii ale lui Dumézil: pe de o parte, comentariul cu privire la Nostradamus, pe de altă parte, cel cu privire la Platon. Am încercat să citesc cu atenție analizele, comentariile, reacțiile pe care le puteam afla în presă cu privire la această carte, și m-a izbit faptul că unele nu vorbesc absolut deloc despre aceasta coexistență. Unele vorbesc, dar [numai] despre textul cu privire la Nostradamus. Nimeni nu spune, însă, ceva despre textul cu privire la Platon, și cu atît mai puțin despre faptul că există aceste două texte, cel despre Platon și cel despre Nostradamus. Și, atunci, ceea ce vă voi spune acum nu reprezintă ceea ce spune Dumézil însuși. Este o interpretare pe care o sugerez, care nu este, probabil, cu totul străină de ceea ce gîndește el, chiar dacă nu intenția lui explicită este prezentă, astfel, în această juxtapunere a celor două texte. Primul, cel despre Nostradamus, poartă denumirea de farsă *{sotie}: Farsă nostradamică {Sotie nostradamique}*. Celălalt poartă denumirea de *Amuzament {Divertisement}*[3]. Este, așadar, vorba de două texte de amuzament, dar care nu au absolut deloc același statut.

Se cuvine, de asemenea, remarcat că aceste două [studii] folosesc o anumită formă de analiză de text, o anumită formă de analiză lingvistică, o metodă de verificare a diferitelor indicații care pot să existe în text, un fel de metodă de cuvinte încrucișate care [este] întru totul omogenă cu cea pe care Dumézil însuși o utilizează în diferitele sale lucrări de analiză a mitologiilor indoeuropene. Și, într-un anumit sens, este vorba de un fel de punere la încercare a propriilor sale metode, punere la încercare evident ironică prin simetria asimetrică dintre cele două texte și cele două analize: una este o *Farsă,* iar cealaltă un *Amuzament.* Luînd aceste două texte (cel al lui Nostradamus și cel al lui Platon), Dumézil își punea, prin urmare, la încercare propria metodă, proba validitatea propriei sale metode, a raționalității ei, a caracterului demonstrativ al analizelor sale. Făcea această probă plecînd de la două texte pe care le-am putea considera cele fiind mai eterogene cu

3. Titlul complet al cărții lui Dumézil este, într-adevăr: *"Le moyne noir en gri dedans Varennes". Sotie Nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate.*

putință. [Cel] al lui Nostradamus reprezintă, bineînțeles, ceea ce am putea numi [scrierea] cea mai suspectă posibil pentru orice raționalism posibil. Text profetic, text obscur, text supraîncărcat cu o serie de interpretări care, începînd din secolul al XVI-lea, n-au încetat să-i acopere sensul și valoarea. Dumézil a luat, așadar, textul cel mai străin de sistemul raționalității moderne și europene, sistem de la care se revendică el însuși. El ia acest text și îl analizează cu niște metode care sînt cele ale propriei sale raționalități. Obține un anumit număr de rezultate. După care iată că ia un text al lui Platon, iar dintre textele lui Platon, alege tocmai dialogul *Phaidon,* iar din *Phaidon,* tocmai pasajul care este în același timp terminal, dar și, bineînțeles, central: moartea lui Socrate. Și într-un anumit sens putem, într-adevăr, spune că semnificația, valoarea morții lui Socrate se situează în însăși inima raționalității occidentale. La urma urmelor, tocmai moartea lui Socrate, semnificația acestei morți este întemeietoarea discursului filosofic, a practicii filosofice, a raționalității filosofice. În acest pasaj cu privire la evenimentul major care a pus bazele raționalității occidentale (Socrate și moartea sa), niciun comentator, de două mii de ani încoace, nu reușise să dea seamă de ce se spunea, de ceea ce constituie, tocmai, ultimele cuvinte ale lui Socrate. Acest discurs al lui Socrate care a pus bazele raționalității noastre se încheia cu o frază, cu o anumită frază pe care nimeni, pînă acum, nu reușise să o explice. Dumézil își aplică metoda, acea metodă pe care a folosit-o toată viața în analizele sale de mitologie indoeuropeană și pe care a aplicat-o și la Nostradamus, exemplul însuși a ceea ce poate să producă iraționalismul în discursul occidental, și o reia pentru a încerca să rezolve această problemă a unui discurs, a unui text sau a unui eveniment întemeietor [...*]. Și arată că absolut toți comentatorii, absolut toți istoricii filosofiei s-au dovedit absolut incapabili să rezolve această mică enigmă a sacrificării cocoșului: Eu, Socrate, pe patul morții, cer să se aducă ofrandă un cocoș.

Și atunci, dacă juxtapunem aceste două analize, cred că putem observa felul în care Dumézil și-a luat, într-o anumită măsură, cea mai mare distanță posibilă, a marcat cea mare suprafață posibilă în legătură cu aplicarea unei anumite metode, metoda de analiză în același timp filosofică și structurală pe care a folosit-o. Și tocmai asta este cel mai interesant, mai derutant aproape, în acest text: {faptul că} el folosește această analiză pe două registre. Face să funcționeze la perfecție registrul ironic [în] analiza asupra lui Nostradamus. Arată pînă

* Cîteva cuvinte, aici, sînt greu de distins (se aude: "și a acestei lumi prerationale").

unde se poate merge și care este limita la care se poate ajunge cu această metodă. Spune, chiar, la sfîrșit că și Nostradamus a remarcat – la fel ca Dumézil însuși – trifuncționalitatea indoeuropeană. Și, prin urmare, își înscrie propria metodă în acest soi de creuzet al iraționalismului care este textul lui Nostradamus. După care, [pe un al al doilea registru,] reluînd și dublînd aceeași metodă, o aplică asupra a ceea ce constituie însuși creuzetul raționalității occidentale: moartea lui Socrate. Pe care reușește să o analizeze într-un mod absolut probant, umplînd o lacună pe care niciodată reflecția filosofică nu izbutise s-o rezolve referitor la Socrate, la moartea lui Socrate [...*] Tocmai în jocul dintre aceste două texte stă interesul, sau unul dintre punctele de interes ale cărții. Iată care au fost cele două mici observații pe care voiam să le fac în completarea cursului de data trecută.

Și acum, dacă vreți, haideți să trecem la textul pe care voiam să-l analizez, adică la *Lahes*. Referindu-mă la *Apărarea lui Socrate,* apoi, în continuare, referindu-mă la *Criton* și la *Phaidon,* încercasem să vă demonstrez felul în care Socrate inaugurase un anumit mod de veridicție care se deosebea, care se opunea chiar, în mod explicit, altor moduri {de veridicție} (acela al profeției, acela al înțelepciunii și acela al învățămîntului, al *tekhnê* și al transmiterii ei). Un exemplu al acestei veridicții socratice, ale cărei principii, reguli și caracteristici distinctive apar, după părerea mea, foarte clar în trilogia acestei *parrêsia* socratice, poate fi găsit în dialogul intitulat *Lahes*. Bineînțeles, în multe alte dialoguri ale lui Platon, îndeosebi în dialogurile socratice, se pot întîlni exemple ale acestei *parrêsia,* ale utilizării acestei veridicții proprii lui Socrate, atît de diferită de veridicția profetică, de veridicția înțelepciunii și de veridicția școlară. M-am oprit, totuși, asupra lui *Lahes* dintr-un anumit număr de motive.

În primul rînd, putem întîlni în *Lahes,* foarte clar formulate și cît se poate de explicit legate unele de celelalte, cele trei opțiuni fundamentale pe care le întîlniserăm în *Apărare* și care caracterizează, prin opoziție față de celelalte moduri de veridicție, discursul socratic de adevăr. Întîlnim, în primul rînd, într-un mod cît se poate de explicit și relativ frecvent, noțiunea de *parrêsia*. Cred că *{Lahes}* este dialogul platonician în care substantivul *parrêsia* și verbul *parrêsiasesthai* sînt cel mai des folosite. În orice caz, substantivul sau verbul apar încă din deschiderea dialogului. Îi caracterizează pe diferiții interlocutori. Marchează, de asemenea, angajamentul pe care diferiții interlocutori și-l iau unii față de ceilalți. Există un fel de pact parresiastic formulat explicit în-

* Finalul frazei este inaudibil.

că din deschiderea dialogului. După care, în chiar inima dialogului, în centrul său, Socrate apare ca fiind cel care deține *parrêsia,* care are dreptul de a se folosi de *parrêsia,* de care interlocutorii îi recunosc dreptul esențial de a se folosi așa cum înțelege de cuviință. Tema parresiei este, așadar, extrem de prezentă. În al doilea rînd, vom întîlni și cealaltă noțiune despre care am încercat să vă arăt că era prezentă și importantă în *Apărare,* caracterizînd veridicția socratică, [și implicînd, pe lîngă *parrêsia,* și] o anumită procedură de verificare, de punere la încercare, de anchetare și de examinare: noțiunea de *exetasis,* ca mod de a testa și de a examina. Această noțiune e prezentă în chiar inima dialogului *Lahes*. Iar atunci cînd interlocutorii lui Socrate, mai înainte ca adevărata și marea discuție să înceapă, acceptă jocul care le este propus, ei înșiși, veți vedea, sînt cei care vor impune acest *exetasis* (principiul examinării) ca regulă fundamentală a jocului pe care îl va juca Socrate și pe care ei înșiși acceptă să-l joace împreună cu Socrate. [În al treilea rînd,] noțiunea de *epimeleia* (noțiunea de grijă, de îngrijire, de preocupare) este constantă în acest dialog. În orice caz, ea apare într-un mod cît se poate de explicit aproape de începutul dialogului. Căci tocmai preocuparea pentru tineri (pentru educația lor, pentru formarea lor, pentru dobîndirea, de către ei, a calităților și virtuților necesare politicii) este cea care provoacă, într-adevăr, dialogul. Iar atunci cînd acesta se va încheia, ceva mai tîrziu, Socrate va apărea ca fiind singurul titular posibil al acestei griji, al acestei preocupări. El este cel care va trebuie să se îngrijească de cei tineri și la el vor face părinții apel ca să se îngrijească de copii, îngrijindu-se de aceștia așa cum cum copiii înșiși, la rîndul lor, vor trebui să se îngrijească de ei înșiși. De-a lungul întregului dialog întîlnim, așadar, articularea, legarea, împletirea, într-o anumită măsură, a acestor trei noțiuni: *parrêsia,* ca francheță curajoasă a spunerii adevărului, *exetasis,* ca practică a examinării și a punerii la încercare a sufletului, și, în sfîrșit, grija, preocuparea, îngrijirea ca însuși obiectivul și țelul acestei *parrêsia,* al acestei francheți examinatorii. Acesta este primul motiv care m-a făcut să aleg *Lahes* ca dialog explicativ.

În al doilea rînd, acest dialog este important, caracteristic, și datorită raportului pe care îl are și pe care îl întreține cu scena politică. Într-adevăr, dintr-un anumit punct de vedere, acest dialog nu are nimic ieșit din comun. Îl vedem, în el, pe Socrate discutînd despre formarea tinerilor, tineri care, întrucît aparțin, cu toții, aristocrației, marilor familii ale Atenei, sînt sortiți să joace într-o bună zi un rol în cetate și să ocupe niște locuri care le vor impune niște responsabilități civile sau militare. Nimic nemaipomenit în asta. Ceea ce este, în schimb, des-

tul de aparte în acest dialog este faptul că oamenii cu care Socrate urmează să discute despre formarea tinerilor nu sînt niște tineri. Sînt niște adulți. Iar acești adulți sînt tocmai niște oameni care, exact în epoca în care se presupune ca s-ar situa acest dialog, exercită niște funcții politice. Desigur, și în alte dialoguri ale lui Socrate pot fi văzuți adulți discutînd. Iar acești adulți sînt, de cele mai multe ori, niște oameni care au putut să exercite anumite funcții publice, sau care sînt capabili să exercite astfel de funcții, sau care fac parte din niște familii care joacă un rol important în cetate. În *Lahes* însă este vorba de niște oameni politici care, în momentul cînd vorbesc, îndeplinesc niște funcții foarte precise, sînt niște personaje extrem de bine situate din punct de vedere istoric. Îl avem pe Nicias, care a fost principalul personaj politic al Atenei după Pericle, la sfîrșitul secolului al V-lea, așadar. A fost comandantul expediției din Sicilia, și tocmai acolo își va afla și sfîrșitul. Lahes este un șef militar important, un om care a îndeplinit mai ales funcții militare, care a fost ucis în bătălia de la Potidea {Plateea}, dar care a jucat și un rol politic important. Observăm, prin urmare, în acest dialog ceva ce nu se poate întîlni, practic, în niciun alt dialog: Socrate interogînd niște eminenți oameni de stat, în chiar momentul cînd aceștia se află în exercițiul funcțiilor. Vă aduceți aminte, tocmai aceasta era situația care fusese evocată în *Apărare* atunci cînd Socrate spunea că, la porunca zeului care îl însărcinase cu diferite misiuni, el se dusese să stea de vorbă cu diferiții cetățeni ai Atenei, de la cei mai eminenți și mai importanți oameni de stat pînă la meșteșugari[4]. Or, aici avem, practic, tocmai această situație: Socrate se branșează direct la scena politică, și tot jocul dialogului va consta în arăta felul în care, deși se adresează direct oamenilor politici, deși se branșează, prin urmare, direct la activitatea politică, el va propune un joc care nu are forma jocului politic. El va propune un tip de discurs și de veridicție care nu sînt discursul veridicției politice, făcîndu-i pe oamenii politici să intre în acest lucru diferit. Acesta este el de-al doilea motiv pentru care *Lahes* mi se pare interesant și important.

Al treilea motiv îl constituie, bineînțeles, fapul că acest dialog este străbătut în totalitate de tema curajului, pentru că va avea ca temă tocmai încercarea de a defini ce este, potrivit propriei sale naturi, curajul, de a enunța, într-o anumită măsură, adevărul curajului. Însă această temă a curajului nu este doar obiectul dialogului, ci și marca diferitelor lui personaje. Lahes, mai ales, care este un conducător militar, Nicias, care este în același timp lider politic și conducător militar, sînt niște

4. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 21c–e și 30a–b {trad. rom., p. 19–20 și p. 30}.

oameni curajoși. Și, de altfel, Socrate însuși – faptul va fi repetat, reamintit de cel puțin două ori – a fost soldat, demonstrîndu-și în mod efectiv, în luptă, la război, curajul fizic. Dar e mai mult decît atît: fiecare dintre acești bărbați, curajoși pe cîmpul de luptă, în viața civilă și militară, pentru a lua apărarea cetății, face dovada curajului și în acest dialog. Curajul, vom vedea, de a mărturisi lucruri jenante, curajul celor doi generali, al celor doi oameni politici, Lahes și Nicias, de a răspunde la întrebările lui Socrate, dar și curajul lui Socrate [de] a-i înfrunta pe acești doi oameni atît de importanți în cetate. Astfel încît curajul este prezent ca temă a dialogului, ca marcă, oarecum, civică a valorii diferitelor personaje, precum și ca regulă morală a jocului în interiorul dialogului, în care totul gravitează în jurul acestei chestiuni a curajului: care este, pentru acești oameni cu adevărat curajoși, adevărul curajului? Dar pentru a putea pune această întrebare, pentru a putea s-o înfrunți așa cum se cuvine, trebuie să ai și curajul dialecticii. Tocmai împletirea temei curajului cu tema adevărului – problema curajului adevărului pusă de niște oameni cu adevărat curajoși, care au curajul de a înfrunta problema adevărului, și încă pe aceea privitoare la adevărul curajului – este prezentă în inima dialogului. Și este evident că, din moment ce anul acesta îmi propusesem să vă vorbesc despre această temă a curajului adevărului, era un pic cam greu să nu amintesc tocmai acest text, unul dintre foarte puținele, din întreaga filosofie occidentală, care pune mai presus de orice problema curajului, în special pe aceea a curajului adevărului. Ce raport etic există între curaj și adevăr? Sau în ce măsură etica adevărului presupune curajul?

Tema eticii adevărului [...*], problema condițiilor morale care îi permit unui subiect să acceadă la adevăr și să enunțe adevărul, această problemă, bineînțeles, o puteți întîlni foarte des și în alte părți, dar se poate spune că este centrală pentru construcția acestui dialog. Ceea ce întîlnim de obicei, ocupînd cea mai întinsă suprafață a reflecției occidentale, este problema eticii adevărului pusă sub forma problemei purității sau a purificării subiectului. De la pitagorism pînă la filosofia occidentală modernă, avem de-a face cu o întreagă catharctică a adevărului. Este vorba de ideea potrivit căreia, pentru a avea acces la adevăr, trebuie ca subiectul să se constituie printr-o anumită ruptură față de lumea sensibilă, față de lumea greșelii, față de lumea interesului și a plăcerii, față de lumea care, în raport cu eternitatea și cu puritatea adevărului, constituie universul impurității. Trecerea de la impur la pur, de la obscur la transparent, de la trecător și fugitiv la etern este

* Început de frază inaudibil.

cea care constituie, sau care, în orice caz, marchează traiectoria morală prin care subiectul poate să se constituie ca subiect capabil de adevăr (capabil să vadă adevărul și capabil să spună adevărul). Toată această catharctică poate fi întîlnită începînd cu pitagorismul pînă în filosofia modernă. Căci, pînă la urmă, și demersul cartezian este tot un demers catharctic: cu ce condiții va putea subiectul să se constituie ca pură privire, independentă de orice interes particular și susceptibilă de universalitate în surprinderea adevărului catharctic?[6] Însă catharcticul (condiția purificării subiectului pentru ca acesta să fie capabil de a deveni subiect al adevărului) nu constituie decît un aspect [al eticii adevărului]. Mai există și un alt aspect, care este acela al curajului adevărului: *ce* tip de determinare, ce tip de voință, ce tip nu numai de sacrificiu, ci și de luptă sîntem capabili să înfruntăm pentru a accede la adevăr? Această luptă pentru adevăr este altceva decît purificarea prin care se poate ajunge la adevăr. Și ar fi interesant să vedem care e diferența dintre ele. Ar fi vorba nu de o analiză a purificării pentru adevăr, ci de o analiză a voinței de adevăr, sub diferitele ei forme care pot fi forma curiozității, forma luptei, forma curajului, a determinării, a capacității de rezistență. În orice caz, în acest text al lui Platon, *Lahes,* mi se pare că am putea să găsim unul dintre elementele, unul dintre punctele de pornire pentru analizarea acestui aspect al eticii adevărului.[5]

În sfîrșit, cel din urmă motiv pentru care aș vrea să mă opresc un pic asupra lui *Lahes* îl constituie faptul că în acest dialog se poate vedea marcat punctul de pornire al uneia dintre liniile de dezvoltare ale filosofiei occidentale. Vă aduceți aminte, anul trecut sau acum doi ani cercetaserăm împreună un anumit pasaj din *Alcibiade*[7]. Acel pasaj din *Alcibiade* este, în multe privințe, destul de apropiat, prin cel puțin cîteva dintre temele sale, de ceea ce putem afla în *Lahes*. Și în *Alcibiade* este vorba tot de formarea unui tînăr. Este, într-adevăr, vorba, așa cum veți putea vedea în *Lahes,* de o formare cu atît mai necesară cu cît părinții sau tutorii tînărului n-au fost capabili să-i asigure [această] formare. Acest raport dintre educație și neglijență, atît în *Alcibiade,* cît și în *Lahes,* se va afla la baza principiului grijii, al preocupării. Trebuie să ne preocupăm, să ne îngrijim de educația tinerilor: toate acestea pot

5. Asupra acestui punct, cf. cursul din 6 ianuarie 1982, in *Hermeneutica subiectului* {trad. rom., p. 25–29 și 39–41}.

6. În 1982, Foucault vorbise despre "momentul cartezian" (diferit de Descartes însuși) ca scăpînd logicii catharctice a spiritualității (accederea la adevăr impune o transformare a subiectului; cf. *ibid.* {trad. rom.}, p. 28–29).

7. Cf. cursurile din 6 și 13 ianuarie 1982, in *Hermeneutica subiectului*.

fi regăsite atît în *Lahes,* cît și în *Alcibiade*. Atîta doat că, în *Alcibiade,* această tematică educație/neglijență/preocupare conduce destul de rapid la o problemă clasică, respectiv: de ce anume trebuie să ne ocupăm? Și, vă aduceți aminte, răspunsul pe care îl dă *Alcibiade* este: de suflet trebuie să ne ocupăm[8]. Iar în acel moment se pune întrebarea: ce este sufletul? Care este natura lui? În ce constă a te ocupa de suflet? Și întîlneam acolo principiul potrivit căruia a te ocupa de suflet înseamnă, pentru suflet, a se contempla pe el însuși, și, contemplîndu-se pe el însuși, a recunoaște elementul divin care îngăduie, tocmai, vederea adevărului. Astfel încît tema lui *epimeleia* conducea, într-o anumită măsură, rapid și direct spre principiul existenței sufletului, al posibilității, al necesității, pentru suflet, de a se contempla pe el însuși, ajungînd, în sfîrșit, la tema divinității sufletului, în orice caz a elementului divin care există în suflet. Iar din acest punct de vedere, *Alcibiade* – știți foarte bine [că] se punea problema istorică a dialogului[9] – regăsește foarte repede în același timp temele dialogurilor de tinerețe ale lui Platon (cum ar fi formarea [...*]) și pe cele ale ultimului Platon, la limită chiar temele neoplatonismului.

În *Lahes,* din contră, plecînd de la niște date destul de asemănătoare, de la o întrebare [similară]** cu privire la formarea tinerilor, la neglijarea educației lor, la necesitatea de a ne îngriji de ei, avem de-a face cu o cu totul altă linie de dezvoltare a dialogului. Și, într-un anumit sens, {acest dialog} nu va ajunge niciodată în punctul la care conducea atît de rapid *Alcibiade*. În sensul că niciun moment, în *Lahes*, nu se pune întrebarea de ce anume va trebui să ne ocupăm. Tema este: trebuie să ne ocupăm de cei tineri, să-i învățăm pe cei tineri să se ocupe de ei înșiși. Dar ce înseamnă "ei înșiși", de ce anume trebuie ei să se ocupe nu ni se spune. Sau, mai degrabă: nu se spune, și totuși se spune. Dar nu se spune tocmai [prin] desemnarea sufletului drept realitatea nemuritoare spre care trebuie să ne îndreptăm atenția și care trebuie să constituie obiectivul final și prim al preocupării de sine. Aici, obiectivul desemnat pe parcursul întregului dialog ca fiind lucrul de care trebuie să ne ocupăm nu este sufletul, este viața *(bios),* adică felul de a trăi. Tocmai această modalitate, această practicare a existenței constituie obiectul fundamental al *epimeleia*.

---

8. Asupra acestui punct, cf. *ibid*. {trad. rom., p. 60–66}.

9. Asupra acestui punct, cf. *ibid*. {trad. rom., p. 79–81}.

* Aici, cîteva cuvinte inaudibile.

** M. F.: învecinată ca formă

Cînd comparăm *Lahes* și *Alcibiade,* avem punctul de pornire a două mari linii de evoluție ale reflecției {asupra filosofiei} și {ale} practicării filosofiei: filosofia ca fiind ceea ce, înclinîndu-i, incitîndu-i pe oameni să se ocupe de ei înșiși, îi conduce pînă la acea realitate metafizică care este aceea a sufletului, și filosofia {concepută} ca o încercare a vieții, ca o punere la încercare a existenței și ca elaborarea unei anumite forme și modalități de a trăi. Bineînțeles, între aceste două tematici (filosofia ca o încercare de viață și filosofia ca o cunoaștere a sufletului) nu există incompatibilitate. Chiar dacă nu există incompatibilitate, chiar dacă, mai cu seamă la Platon, cele două lucruri sînt profund legate, avem de-a face totuși, după părerea mea, cu punctul de pornire a două aspecte, a două profiluri, într-o anumită măsură, ale activității filosofice, ale practicării filosofiei în Occident. Pe de o parte, o filosofie care trebuie să se plaseze sub semnul cunoașterii sufletului și care face din această cunoaștere a sufletului o ontologie a sinelui. Și, pe de altă parte, o filosofie {concepută} ca o punere la încercare a vieții, a *bios*-ului care este materie etică și obiect al unei arte a sinelui *{art de soi-même}*. Aceste două mari profiluri ale filosofiei platoniciene, ale filosofiei grecești, ale filosofiei occidentale sînt destul de ușor descifrabile atunci cînd comparăm dialogurile *Lahes* și *Alcibiade*.

Și aici încă o scurtă observație, după care vom pătrunde în dialog. V-am vorbit anul trecut despre o carte a lui Patočka[10] care tocmai fusese tradusă în franceză. Patočka este un filosof ceh care a murit în urmă cu cinci ani[11] și căruia i s-a publicat în franceză un seminar sub titlul *Platon și Europa*[12]. Este un text extrem de interesant, deoarece este, cred eu, cel puțin, în orice caz, dintre cărțile moderne de istoria filosofiei, singurul care acordă noțiunii de *epimeleia,* de preocupare, la Platon un loc proeminent. Iar el vede în această noțiune de preocupare, de grijă, rădăcina metafizicii occidentale și, prin urmare, a destinului raționalității europene [...*]. Vă recomand această carte. Punctul în care mă voi despărți de ea, însă neîncetînd să recunosc cît de interesantă este ca analiză a {noțiunii de} *epimeleia* și a preocupării, îl constituie faptul că ea privește *epimeleia* în primul rînd ca o preocupare nu de sine, ci față de suflet. Că, altfel spus, nu concepe, după părerea mea,

10. Foucault nu amintește această carte în cursul din 1983 *(Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți)*. Prima menționare a ei se află în cursul din 8 februarie 1984 *(supra)*.

11. În 1977.

12. J. Patočka, *Platon et l'Europe,* trad. fr. de A. Abrams, Paris, Verdier, 1983.

* Sfîrșit de frază greu audibil. Nu se poate distinge decît: "husserliană în general".

această tematică decît sub forma, în direcția și prin profilul cunoașterii și al ontologiei sufletului. Tot ceea ce, din contră, privește noțiunea și tema preocupării de sine ca punere la încercare, ca punere sub semnul întrebării, ca verificare a vieții *(bios)* dispare din analiza {lui Patočka}. Și tocmai această latură este cea pe care vreau [să o subliniez] pornind de la *Lahes,* text în care vedem foarte clar *bios*-ul, mult mai mult decît sufletul, apărînd ca obiect al preocupării. Iar această temă a *bios*-ului ca obiect al preocupării îmi pare a constitui punctul de pornire al unei întregi practici și al unei întregi activități filosofice, al cărui exemplu prim îl constituie, bineînțeles, cinismul.

Lahes, așadar, ca punct de plecare al problemei preocupării de sine, ca punere la încercare a vieții și nu ca o cunoaștere a sufletului. Din acest dialog, voi selecta trei momente, trei pasaje anume, care ne permit, tocmai, să reperăm raportul care poate să existe între franchețe (*parrêsia,* vorbirea liberă, deschisă, pe șleau), examinare și preocupare. Primul pasaj îl constituie, imediat după început, punerea în mișcare ca atare a dialogului, ceea ce am putea numi pactul de franchețe. Cel de-al doilea pasaj pe care voi încerca să-l explic se găsește la sfîrșitul primei treimi a dialogului: este definirea și acceptarea examenului socratic. În sfîrșit, cel de-al treilea moment este, la sfîrșitul textului, în momentul încheierii, momentul în care vedem funcționînd, una prin raportare la celelalte, problema necesității, aceea a căutării maestrului și imperativul preocupării de sine.

În primul rînd deci, începutul textului, primul rînd al paginii: pactul de franchețe. La început, înainte chiar ca Socrate să fie fie invitat să ia parte, vedem patru personaje. Pe primul îl cheamă Lysimachos și pe al doilea, Melesias. Melesias abia dacă spune ceva, rămîne rezervat. Aceste două personaje, Lysimachos și Melesias, sînt, într-o oarecare măsură, declanșatorii dialogului, ei sînt cei care provoacă dialogul, care-l stîrnesc, ei sînt cei care-l organizează, deoarece au, tocmai, o întrebare de pus și ar vrea să obțină un răspuns: tocmai pentru a obține un răspuns la această întrebare încearcă ei să organizeze un dialog. Și tocmai ei vor fi cei care, din cînd în cînd pe parcursul dialogului, vor relansa dezbaterea. După cum tot ei vor fi cei care, la sfîrșit, odată dezbaterea încheiată și în pofida faptului că, aparent cel puțin, aceasta nu a dus nicăieri, vor lua hotărîrea care se impune. Să spunem, dacă vreți, că aceste două personaje (Lysimachos și Melesias) sînt comanditarii dialogului.

Cei care vor fi partenerii reali ai dialogului sînt alte două personaje, Nicias și Lahes. Nicias este, așadar, acel responsabil politic atît de important din viața ateniană de la sfîrșitul secolului al V-lea, iar Lahes

[este un] general. Lor li se cere părerea, sfatul, ei sînt cei însărcinați de către Lysimachos și Melesias să discute între ei despre o anumită chestiune, care este atît de importantă. În această prezentare a primelor patru personaje observăm imediat, cît se poate de clar, felul în care se articulează reciproc noțiunea de *parrêsia,* de vorbire deschisă, și cea de preocupare. Vă citesc începutul ca atare al dialogului: "*Lysimachos* – Așadar, Nicias și Lahes, l-ați urmărit pe omul acesta făcînd o demonstrație cu armele, dar încă nu v-am spus de ce Melesias, aici de față, și cu mine v-am luat cu noi la reprezentație; o să v-o spunem acum, pentru că socotim că față de voi se cade să vorbim deschis *(ge humas parrêsiazesthai)*. – Asta, dat fiind că există unii care iau în derîdere asemenea lucruri și, cînd le cere cineva sfatul, n-ar spune în niciun fel ce gîndesc, ci, căutînd să ghicească ce este pe placul celuilalt, spun altceva decît părerea lor adevărată. Noi ne-am gîndit, deci, că voi doi sînteți și în măsură să vă faceți o părere, și dispuși să ne-o împărtășiți după aceea cu sinceritate [*haplôs eipein:* veți fi capabili să vorbiți îndeajuns de direct, îndeajuns de franc, îndeajuns de simplu ca să ne faceți să aflăm și noi; M. F.], astfel că v-am chemat să ne dați sfatul vostru asupra unui anumit lucru pe care avem să vi-l împărtășim. Iată pentru ce țin un cuvînt-înainte atît de lung"[13].

Lysimachos și Melesias i-au dus, prin urmare, pe cei doi prieteni ai lor, Lahes și Nicias, la un spectacol. Ce fel de spectacol? O demonstrație a unui maestru în mînuirea armelor – al cărui nume îl vom afla ulterior: Stesilaos – care le arată celor din asistență, spectatorilor, de ce e în stare. Primul lucru. Faptul că este vorba de un spectacol nu este deloc lipsit de importanță în toată afacerea. Maestrul în mînuirea armelor despre care este vorba aici (Stesilaos) nu se mulțumește, într-adevăr, să explice verbal ce este în stare să facă. Fanfaronadele sale verbale pot fi găsite la unii sofiști care apar în alte dialoguri. Hippias, de pildă, explică verbal ce este în stare să facă, chiar dacă, probabil, este incapabil să pună în aplicare lucrurile cu care se laudă[14]. În tot cazul, aici avem de-a face cu cineva care se prezintă ca un profesor, ca un fel de sofist mai exact, specializat în mînuirea armelor, și care arată în fapt de ce e în stare. Se pune singur la încercare. Și tocmai această încercare este cea la care se uită Lysimachos și Melesias, Lahes și Nicias. La asta asistă ei. Și, în felul acesta, ei nu riscă să cadă în plasa unei retorici persuasive, ci vor putea să aprecieze, să judece cu propriii lor ochi.

13. Platon, *Lahes,* 178a–b {trad. rom., p. 239}.

14. Cf. începutul dialogului platonician *Hippias Minor*.

Iar dialogul va reaminti de mai multe ori ce este în stare să facă Stesilaos. Iar pentru aceste fapte există martori, martori oculari. Observați că aici ne aflăm, deja, într-o dimensiune care nu este aceea a prezentării verbale, a capacității de a înfățișa verbal ceea ce se presupune că ești în stare să faci. Ne aflăm în ordinea punerii la încercare, a probării, dar a unei probări vizuale, directe.

În al doilea rînd, [este vorba], de asemenea, de ceea ce s-a întîmplat și ne este reamintit de către Lysimachos. Nu numai că ei [s-au dus] să vadă, cu propriii lor ochi, pentru a avea dovada, acel spectacol în care maestrul în mînuirea armelor se punea el însuși la încercare, dar Lysimachos și Melesias au avut grijă să nu le spună lui Lahes și Nicias de ce îi duseseră {la acel spectacol}, astfel încît dovada să fie pură și clară. I-au convocat pe Nicias și pe Lahes în fața spectacolului ca atare, în fața lucrului însuși. Și nu le-au spus de ce i-au invitat acolo, astfel încît, efectiv, Nicias și Lahes să poată, fără prejudecăți într-o anumită măsură, să aprecieze cît mai exact ce făcea Stesilaos.

În al treilea rînd, textul demonstrează că a fost luată și altă măsură de precauție. Dacă Lysimachos și Melesias au decis să-i ducă la acel spectacol, fără a le spune de ce, pe acești doi oameni care sînt Lahes și Nicias este pentru că, pe de o parte, ei sînt competenți în domeniu (sînt, într-adevăr, niște comandanți de oaste, niște oameni care au avut responsabilități militare), și, pe de altă parte, {pentru că} nu le stă în caracter să-și disimuleze gîndurile[15]. Și dacă este adevărat, spune textul, că unora le stă în natură să rîdă, de fapt, de lucrurile pe care le văd, dar nu au curajul, după aceea, să spună tot ce gîndesc rău despre ele, Nicias și Lahes, în schimb, după ce vor fi văzut reprezentația însăși, fără nicio prejudecată, fără nicio opinie gata făcută, neștiind nici măcar de ce au fost duși acolo, vor avea suficient caracter pentru a spune, fără a-și deghiza gîndurile, ce gîndesc.

Observați, așadar, întreaga serie de măsuri de precauție care sînt luate pentru a fi întrunite toate condițiile, pentru a se amenaja plaja spunerii adevărului. Trebuie să existe, bine protejat, garantat, asigurat, un loc pentru apariția adevărului. Iar în jurul acestui loc al adevărului, apariția adevărului trebuie să fie conjurată împotriva a tot ce poate exista înșelător în discurs. Vom vedea, așadar, lucrul însuși. Spectatorii nu scot nicio vorbă, iar întrebarea le este pusă franc de către Lysimachos lui Nicias și Lahes, de la care se așteaptă un răspuns franc. *Parrêsia* constituie, într-adevăr, semnul sub care se va desfășura întregul dialog, grație tuturor acestor măsuri de precauție. Dar care este obiectul, rațiunea de a

15. Platon, *Lahes,* 178b {trad. rom., p. 239}.

fi a tuturor acestor măsuri de precauție? De ce este atît de important ca *parrêsia* să funcționeze aici, pentru [noua] problemă care va fi pusă? [Pentru că] această problemă, atît de importantă încît toată această plajă a parresiei trebuie, într-adevăr, amenajată cu mare grijă, este aceea a îngrijirii care trebuie acordată copiilor și [a] modului în care trebuie să ne ocupăm de ei. Într-adevăr, le explică Lysimachos lui Lahes și Nicias, amîndoi aveți fii și probabil v-ați ocupat de ei. Fie v-ați ocupat de ei [și] v-ați gîndit, prin urmare, la ce e mai bun pentru ei, fie nu v-ați preocupat de fiii voștri, și atunci e cît se poate de urgent să o faceți[16]. Oricum, în mod cert aveți ceva de spus cu privire la modul în care trebuie să ne ocupăm de copii. [Este vorba,] în orice caz, de a răspunde la această întrebare: Trebuie, într-adevăr, ca noi, Lysimachos și Melesias – și, eventual, voi – să ne încredințăm fiii acestui maestru în mînuirea armelor ale cărui probe și exerciții tocmai le-am putut vedea nemijlocit? Învățătura pe care ei pot s-o primească de la el și pe care el este capabil să le-o transmită merită efortul?

Lysimachos și Melesias pun această întrebare. Dar imediat ce au pus-o, ei adaugă un motiv aparte pentru care au pus-o. Și oferă motivul pentru care, pe de o parte, se ocupă ei înșiși atît de intens de educația copiilor lor, și pentru care, avînd această preocupare, li se adresează lui Nicias și lui Lahes ca fiind, fără doar și poate, mai competenți decît ei înșiși. De ce? Ei bine, spune Lysimachos, vorbind în propriul său nume și în numele lui Melesias, motivul pentru care ne preocupăm de copiii noștri și vă cerem sfatul cu privire la educația lor e acesta: cînd noi, Melesias și Lysimachos, ne uităm la viețile noastre, ne dăm seama că nu am făcut nimic bun și strălucitor în viața noastră. Desigur, facem parte din niște mari familii, desigur, strămoșii noștri au fost renumiți, desigur, tații noștri s-au bucurat de un destin foarte înalt în cetate[17]. Noi, însă, trebuie să recunoaștem că am dus o viață pînă la urmă obscură și destul de mediocră, lipsită de oricare dintre acele fapte strălucitoare care, tocmai, ar fi putut să ne îndreptățească să le dăm propriilor noștri copiii sfaturi cu privire la propria conduită. În orice caz, nu sîntem acel gen de exemple pe care niște fii pot să le aibă, trebuie să le aibă sub ochi pentru a putea să-și formeze propriul caracter, să-și întemeieze propria viață. Degeaba, spun ei, au fost importanți și au jucat un mare rol în cetate tații noștri, noi nu am fă-

16. *Ibid.,* 179b {trad. rom., p. 239}.

17. Lysimachos este fiul "ilustrului Aristide", iar Melesias, fiul lui Tucidide, "distinct de istoric, unul dintre principalii șefi ai partidei aristocratice de la jumătatea secolului al V-lea" (Notița {ediției franceze) la *Lahes*).

cut-o. Și imediat Lysimachos adaugă: În realitate însă, dacă, efectiv, am dus o viață atît de oarecare, atît de obscură, nu este oare tocmai pentru că părinții noștri, tații noștri s-au ocupat de treburile altora? Atît de absorbiți cum erau cu treburile cetății, atît de ocupați cum erau să trateze *ta tôn allôn pragmata* (treburile celorlalți)[18], nu aveau cum să nu ne neglijeze. Și tocmai pentru că am fost neglijați pe cînd eram copii, tocmai pentru că părinții noștri nu s-au ocupat de noi am ajuns să ducem o viață obscură și oarecare. Această neglijență, căreia Melesias și Lysimachos i-au făcut obiectul pe cînd erau copii tocmai din pricina înaltului destin politic al părinților lor, este cea care explică în același timp de ce Lysimachos și Melesias sînt atît de preocupați ca fiii lor să nu fie, și ei, neglijați și de ce, fiind, ei, atît de obscuri și oferindu-le copiilor lor niște exemple atît de cenușii, li se adresează lui Nicias și lui Lahes, oameni străluciți, care au în mod cert lucruri de spus cu privire la educarea copiilor.*

Or, în momentul în care ei oferă această explicație privitoare, prin urmare, la *epimeleia* (cuvîntul revine în aceste pasaje de cel puțin cinci sau șase ori), după ce vor explicat de ce îi preocupă atît de mult îngrijirea care trebuie acordată copiilor, ei atrag atenția că, spunînd asta, nu o fac, desigur, fără un anumit sentiment de rușine[19]. Căci nu e deloc plăcut să le mărturisești lui Nicias și Lahes că viața lor ternă îi deranjează, făcîndu-i să se îngrijească într-un mod cu totul aparte de grija pe care vor trebui s-o arate odraslelor lor. Ei se simt, așadar, obligați să ofere această explicație a propriei lor preocupări. Se simt obligați să le ofere această explicație înfrîngîndu-și rușinea, jena. Iar pentru asta, la ce anume sînt ei obligați să recurgă? Ei bine, la *parrêsia* (la franchețe, la vorbirea deschisă, pe șleau). Este tocmai ceea ce spune Lysimachos:

18. "Îi învinuim pe tații noștri că pe noi, cînd am ajuns băiețandri, ocupați cum erau cu treburile altora (*ta de tôn allôn pragmata*), ne-au lăsat să ne facem de cap" (*Lahes,* 179d {trad. rom., p. 240}).

19. *Ibid.,* 179c {trad. rom., p. 240}.

* În manuscris, Foucault scrie că în morala antică poate fi întîlnită, pe de o parte, o tensiune "între grija față de ceilalți în formă politică, ce pare a face atît de dificilă preocuparea etică de sine și față de ceilalți, și preocuparea etică de sine și față de ceilalți, căreia atît de des i se cere să conducă spre grija politică tocmai ca spre propria ei rațiune de a fi și ca spre propria ei împlinire sau ca spre una dintre principalele ei îndatoriri"; și, pe de altă parte, o relație de excluziune între "a face ce vrei" și "a te ocupa de tine însuți": "În istoria moralei antice, acest joc dintre necesitatea unei îndrumări prin care maestrul sau tatăl guvernează sufletul și conduita celorlalți, și principiul unei autonomii și al unei suveranități de sine, care constituie încununarea acestui efort și a acestui travaliu, a acestei *askêsis* prin care ne ocupăm noi înșine de noi înșine, constituie un punct important".

„Se cuvine, Nicias și Lahes, să auziți și voi cum de am ajuns la această hotărîre [de a apela la voi ca să ne dați sfaturi cu privire la educația copiilor noștri; M. F.], chiar dacă o să ne întindem puțin cu vorba. [...] Cum am zis de la început, față de voi o să vorbim deschis. – Ei bine, fiecare din noi doi are de unde să pomenească multe fapte frumoase de ale tatălui său – ce au făcut în timp de război, ce în timp de pace, fie că au avut în seamă treburile aliaților, sau ale cetății –, dar niciunul dintre noi nu are ce să spună despre propriile sale fapte. De asta nu numai că sîntem cam rușinați față de băieți, dar îi și învinuim pe tații noștri că pe noi, cînd am ajuns băiețandri, ocupați cum erau cu treburile altora, ne-au lăsat să ne facem de cap"[20]. Așa cum puteți observa, tema lui *epimeleia,* a grijii pe care trebuie s-o avem față de copiii noștri, și aceea a parresiei sînt strîns legate. Ei se simt, într-adevăr, obligați să apeleze la *parrêsia,* la curajul de a spune adevărul, pentru a putea să pună problema îngrijirii copiilor de vreme ce ei înșiși au fost neglijați și nu sînt în stare să ofere niște exemple [...*].

Cam asta voiam să spun despre aceste prime rînduri ale dialogului. Acum aș vrea să trec la partea cea mai importantă a dialogului, adică la definirea examenului socratic. După această invitație, adresată de Melesias și de Lysimachos lui Nicias și lui Lahes, vedem că Nicias și Lahes răspund favorabil cererii care le-a fost [adresată]. Își vor spune părerea cu privire la spectacolul la care au asistat, acela al lui Stesilaos oferind acel soi de reprezentație, de spectacol al propriilor lui aptitudini de maestru în mînuire armelor. Mai întîi, părerea lui Nicias, apoi, părerea lui Lahes. Și ceea ce trebuie subliniat este că această confruntare dintre cele două opinii, a lui Nicias și a lui Lahes, cu privire la maestrul de arme, îmbracă exact forma unei discuții politice. Ne aflăm într-un fel de *analogon* al scenei politice, *analogon* al unei adunări în care cei doi parteneri își vor dezvolta pe rînd, printr-un discurs neîntrerupt, propriile opinii. Pe de o parte, Nicias găsește utile lecțiile maestrului de arme. Aceste lecții sînt utile întrucît oferă posibilitatea unui bun exercițiu pentru luptă. Ele oferă, de asemenea, ocazia unui bun exercițiu și în măsura în care acesta este capabil să-i inițieze pe tineri în arta războiului și, pînă la urmă, în întreaga strategie. Este, de asemenea, un bun exercițiu și pentru că este capabil să transmită calități morale de curaj și bravură tinerilor care mai tîrziu vor trebui să-și apere patria. Aceste exerciții sînt, chiar, capabile să formeze anumite calități fizice nu numai de forță și rezistență, ci și o anumită frumusețe a posturii, o anumită frumusețe a gestului des-

20. *Ibid.,* 179b–d {trad. rom., p. 23–240}.

* Finalul frazei este inaudibil.

pre care Nicias spune că este, oricum, foarte importantă[21]. În răspăr față de toate acestea, discursul lui Lahes care, dimpotrivă, critică exercițiile [...*]. Acestea nu demonstrează aptitudinile de profesori de arme decît în cetățile în care, tocmai, nu există soldați cu adevărat bine antrenați[22]. Și apoi, al doilea motiv – iar acest punct este foarte important, în opoziție cu Socrate, așa cum vom vedea imediat –, a văzut el, Lahes, în calitatea sa de general, cum se purta acest maestru de arme într-o luptă. Iar acest profesor de arme se arăta în același timp nu foarte curajos și, mai cu seamă, extrem de stîngaci, pînă acolo încît cei alături de care lupta se prăpădeau de rîs văzînd cît de puțin capabil să-și pună în practică propriile lecții era[23]. Discursul lui Nicias, discursul lui Lahes: amîndoi continuă și se opun unul altuia, exact ca într-un duel politic sau ca într-o înfruntare fizică.

Tocmai atunci, în acel moment, după aceste două discursuri, [în fața] impasului în care a ajuns, așadar, dialogul din pricina confruntării dintre cele două discursuri, se face apel la Socrate, care era deja de față, dar rămăsese tăcut. Intervenția lui Socrate, ca întotdeauna într-un dialog de acest tip, va marca nu numai reluarea temei sub altă formă, ci, de fapt, o cu totul altă procedură de discuție. Care sînt transformările pe care le va opera aici intervenția lui Socrate? Sînt trei la număr. Cea mai simplă transformare a fost operată, mai întîi, fără nicio dificultate. Este vorba, într-o anumită măsură, de trecerea de la modelul politic al discuției la un model pe care l-am putea numi tehnic. Modelul politic al discuției, am văzut, înseamnă două personaje care înaintează unul spre celălalt, ca și cum ar urca la tribună, și care își susțin, pe rînd, teza. Unul e pentru, celălalt, contra. Că într-adevăr de un astfel de model politico-judiciar este și a fost vorba pînă în acest moment este cît se poate de clar evidențiat de către Lysimachos în momentul în care se ajunge într-un impas. Lysimachos, într-adevăr, după ce îl va fi ascultat mai întîi pe Nicias, apoi pe Lahes, spune: Este cît se poate de evident că există o divergență, un dezacord în acest *boulê* al vostru (în Sfatul vostru: aluzie la instituțiile cetății)[24]. Nicias și Lahes, spune el, au avansat opinii contrare. Va trebui, așadar, să-l întrebăm

21. *Ibid.,* 181e–182d {trad. rom., p. 242–244}.

* Pasaj total inaudibil. Nu se aude decît sfîrșitul unei frazei "... calitățile lor".

22. *Ibid.,* 183b {trad. rom., p. 244}.

23. *Ibid.,* 183d {trad. rom., p. 245}.

24. "{...} am impresia că adunării *(boulê)* noastre încă îi mai lipsește un judecător. {...} astfel că ar fi bine să aflăm și de la tine alături de care dintre ei îți dai votul *(sumpsêphos)*" (184c–d {trad. rom., p. 246}).

pe Socrate – care este de față, dar care pînă în acest moment a tăcut – cu cine va vota (*sumpsêphos; psêphos* este pietricica, buletinul de vot). Deci: Cu cine votezi, îl întreabă Lysimachos pe Socrate? Observați că totul se referă, aici, la acest model politic. Or, tocmai acest model este cel pe care, în mod explicit, Socrate – ca răspuns la întrebarea lui Lysimachos: Cu cine votezi? – îl va respinge imediat, atrăgînd atenția asupra următorului fapt: Legea majorității, a celor mai mulți, chiar poate fi aplicată și în cazul de față? Căci despre ce este, într-adevăr, vorba, întreabă Socrate? Este vorba de o chestiune care ține – el folosește tocmai acest cuvînt – de *tekhnê*[25]. Este o chestiune care ține de *tekhnê* și, prin urmare, pentru o chestiune care ține de *tekhnê,* hotărîtor nu este numărul mai mare {de voturi}, [ci] tehnica. Tehnica a ce? Ei bine, cît se poate de precis – formularea trebuie neapărat reținută –, ceea ce căutăm noi, spune el, este un *tekhnikos peri psukhês therapeian*[26] (un specialist al îngrijirii, mai curînd decît o "terapie" a sufletului).

Or, cum putem ști despre cineva că este cu adevărat competent în general în ordinea lui tekhnê, și efectiv în ordinea acestei *"tekhnê"*? Este evident că dacă vorbim doar cu titlul de cetățean cu drept de vot, [e de ajuns] cineva capabil să introducă un buletin de vot pentru sau împotriva unei opinii. Pentru a fi însă util, eficace să ne adresăm cuiva atunci cînd e vorba nu de scena politică sau de temele scenei politice, ci de problema lui *tekhnê,* trebuie să existe două criterii. Vom recunoaște dacă o anumită persoană este competentă în ordinea lui *tekhnê* în primul rînd dacă vom ști care îi sînt profesorii, și dacă acești profesori erau niște buni profesori, capabili să formeze niște buni elevi. Problema profesorului constituie primul criteriu. Iar al doilea criteriu îl constituie, am putea spune, acela al operei. Cel care se declară competent și vrea să-și dea cu părerea sau cel către care ne îndreptăm ca fiind competent a avut el oare niște buni profesori și, mai ales, a fost el în stare să facă ceva, și nu orice, ci ceva valabil? (Putem, chiar, să admitem că, și fără profesori, a fost în stare să facă ceva valabil.)[27] Este nevoie, în orice caz, de aceste două criterii. Fie combinat, fie alternativ, aceste două criterii sînt indispensabile pentru a putea să ținem seama de părerea cuiva, atunci cînd ne aflăm în ordinea lui *tekhnê*.

Să ne luăm, prin urmare, adio de la scena politică, de la procedurile specifice scenei politice, pe care două opinii se opun punct cu punct, voturile, prin legea numărului cel mai mare, fiind cele care depar-

25. *Ibid.,* 185a {trad. rom., p. 246–247}.

26. *Ibid.,* 185e {trad. rom., p. 248}.

27. *Ibid.,* 185e–186a {trad. rom., p. 246–247}.

tajează opiniile. Să facem apel la altceva, care este criteriul competenței, criteriu al competenței care se sprijină pe cei doi stîlpi care sînt calitatea maestrului, a profesorului, pe de o parte, și calitatea operei, a faptei, pe de altă parte. Acest lucru devine manifest atunci cînd Socrate spune: "Ei bine, Lahes și Nicias, de vreme ce Lysimachos și Melesias ne-au chemat să ne afle sfatul asupra educației fiilor lor, în dorința ca aceștia să ajungă cît mai desăvîrșiți, sîntem datori să le arătăm (dacă așa susținem) care au fost acei maeștri – ei înșiși oameni de bine și educatori ai sufletelor multor altor tineri – care s-au ocupat și de educația noastră; iar în caz că vreunul dintre noi afirmă că n-a avut niciun profesor [posibilitate perfect legitimă; M. F.], el va putea, fără îndoială, să ne vorbească despre oarecari realizări de ale sale și să ne arate care sînt atenienii sau străinii, sclavii sau oamenii liberi care, fără putință de tăgadă, au ajuns, datorită lui, oameni de bine. Dacă însă nu ne stă la îndemînă nimic dintre acestea, avem datoria să-i îndemnăm să-și caute alți profesori și să nu riscăm ca, stricîndu-i pe fiii unor bărbați care ne sînt prieteni, să cadă asupra noastră, din partea celor mai apropiați, cele mai grele învinovățiri"[28]. Observați că aici am trecut de la veridicția de tip politic (scena, o Adunare, un Sfat, o *boulê,* niște opinii care se înfruntă, un vot) la altceva. Această scenă diferită este veridicția tehnică, despre care v-am vorbit deja și care observați că este definită aici într-adevăr așa cum văzurerăm data trecută: ea se sprijină înainte de toate pe tradiționalitatea unei cunoașteri care trece de la maestru la discipol și se manifestă [prin opere, prin fapte]. Veridicția proprie tehnicii, veridicția proprie învățămîntului este tocmai aceea care poate să se întemeieze pe această dublă raportare la maestru și la operă.

Socrate însă – iar aici vom vedea apărînd o a doua transformare – se sustrage. Și după ce va fi instaurat, opunînd-o scenei politice, scena tehnică, în momentul cînd toată lumea se așteaptă să abordăm, pentru că este vorba de tehnica sufletului, [întrebarea]: Care au fost maeștrii, profesorii lui Socrate și care au fost operele, faptele sale?, Socrate se sustrage spunînd: Eu, personal, nu am avut niciodată un maestru, un profesor, pentru că niciodată nu am avut mijloacele să plătesc unul [...*]. Nu am fost suficient de bogat[29]. Iar cît despre a-i învăța pe alții, nu sînt capabil de așa ceva. Prin urmare, nu către mine trebuie să vă întoarceți dacă chiar vreți să găsiți un om competent care să vă poate spune cum să vă creșteți copiii.

28. *Ibid.,* 186a–b {trad. rom., p. 248}.

* Sfîrșitul frazei este inaudibil.

29. *Ibi.,* 186c {trad. rom., p. 248–249}.

Și propune imediat ca întrebarea privitoare la competență să fie întoarsă către Nicias și Lahes. Într-adevăr, spune el, aceștia sînt niște oameni suficient de bogați ca să-și permită să angajeze niște profesori. Și, oricum, au trăit suficient de mult, au avut suficient de multă experiență ca să poată să învețe ei înșiși ceea ce ar putea să-i învețe pe tineri[30]. Astfel încît iată-ne, acum, pe o cu totul altă scenă decît cea pe care ne aflam adineauri. Aceasta nu mai este scena politică, ci scena tehnică, cu aceleași personaje care reapar, grație acestui joc al lui Socrate, care a deplasat scena dar s-a sustras, el însuși, ca interlocutor pe această scenă. Îi regăsim, prin urmare, pe Nicias și Lahes, ne întoarcem către ei și lor li se cere {acum} să vorbească. Numai că Socrate a strecurat, totuși, un grăunte de nisip în noua scenă pe care tocmai a instaurat-o. În această [întrebare privitoare la] tehnică în care îi regăsim pe Nicias și pe Lahes, readuși, într-o anumită măsură, pe scenă, el a strecurat un grăunte de nisip. Acest grăunte de nisip este următorul. Spune el: Dat fiind că acum e vorba de competență, dat fiind că Nicias și Lahes vor vorbi în calitate de persoane competente, mai înainte de a le cere părerea trebuie, totuși, ca ei să-și demonstreze și să-și ateste competența. Ce anume îi îndreptățește să vorbească despre chestiunea în care sînt consultați? Va trebui, prin urmare, să-i chestionăm în legătură cu: Ce profesori au avut? Cum au învățat ceea ce știu și care au fost faptele lor în acest domeniu?[31] Prin urmare, Socrate propune nu numai o deplasare a scenei dinspre politică spre tehnică, ci și o deplasare, o transformare a procedurii. Lahes și Nicias nu sînt poftiți doar să-și expună opinia pentru că sînt competenți. Vor fi rugați și se vor face presiuni asupra lor ca să accepte un joc în care vor trebui să răspundă la întrebări. Vor fi interogați cu privire la ce-i face {să fie} competenți ca să se pronunțe în privința acestei chestiuni tehnice care este arta acelei *psukhês therapeia* (îngrijirea sufletului). Iar această formă de chestionare pe care o propune Socrate, Lysimachos, în calitatea sa de comanditar al dialogului, o acceptă. Lysimachos, într-adevăr, acceptă această propunere de schimbare a procedurii datorată lui Socrate. Și le face lui Nicias și lui Lahes următoarea propunere: "Dragi prieteni, eu cred că Socrate are dreptate; dacă însă este și pe voia voastră să vă lăsați întrebați și să dați răspunsuri despre asemenea lucruri, rămîne să vedeți singuri. Oricum, este limpede că lui Melesias și mie ne-ar face mare plăcere dacă ați vrea să răspundeți pe larg la toate cîte le întreabă Socrate. De fapt de aici am și pornit la început cu vorba,

30. *Ibid.*, 186c-d {trad. rom., p. 248-249}.

31. *Ibid.*, 186e-187d {trad. rom., p. 248-250}.

spunîndu-vă că v-am chemat la sfat tocmai pe voi pentru că bănuim că v-ați preocupat de asemenea lucruri, între altele și pentru că fiii voștri sînt, ca și ai noștri, de vîrsta învățăturii. Prin urmare, dacă nu aveți nimic împotrivă, stați de vorbă și întreprindeți-vă cercetarea împreună cu Socrate, schimbînd între voi întrebări și răspunsuri, dat fiind că el a avut dreptate cînd spunea că, în fapt, noi stăm acum la sfat asupra celui mai de seamă bun al nostru. Vedeți dar dacă așa vi se pare că trebuie să faceți"[32]. Observați, așadar: deplasare de la scena politică la scena tehnică, și, în interiorul scenei tehnice, reîntoarcerea lui Nicias și a lui Lahes, dar în poziția unor oameni care vor fi supuși întrebărilor.

Și tocmai aici intervine cea de-a treia schimbare, schimbare ce inaugurează și marchează apariția jocului propriu-zis socratic și al parresiei socratice, în forma ei pe care voi încerca să v-o arăt imediat. El transformase, așadar, modelul politic într-o referire la tehnică și la competență. În al doilea rînd, în legătură cu această chestiune a competenței, a propus și a obținut acceptarea regulii potrivit căreia cei doi interlocutori nu vor apela direct la competența lor, ci vor fi invitați să dea mai întîi seama de ea, și să dea seama de ea răspunzînd la întrebările pe care li le va pune Socrate. Numai că, iată, ajungem acum la o a treia transformare, care este și cea mai importantă. Într-adevăr, Socrate, propunînd această referire la tehnică și această procedură interogativă, pare a nu face altceva decît să-i atragă pe cei doi interlocutori ai săi pe tărîmul tehnicii, poftindu-i, prin urmare, să spună care le este, într-o anumită măsură, locul, rolul, jocul în această transmitere a cunoașterii de către profesor. Și în momentul în care pare de a nu face altceva decît să-i întrebe ce anume îi îndreptățește să ocupe această poziție în lanțul măiestriei {magisteriatului} profesorale și al cunoașterii, el este, în fond, pe cale de a pune la cale cu totul altceva. Și sub pretextul că-i interoghează {pe cei doi} cu privire la profesorii care pot să le autentifice competența și sfaturile, el le va impune un cu totul alt joc, care nu este, bineînțeles, nici cel politic, care nu este nici măcar acela al tehnicii, [ci] care va fi jocul parresiei și al eticii, care va fi jocul unei *parrêsia* orientate spre problema *ethôs*-ului. În ce fel operează el această transformare? Întrebarea la care trebuie să răspundem este, după părerea mea, alta. În primul rînd: în ce fel este prezentat acest joc socratic în dialog, altfel spus, cum este el descoperit și acceptat de către parteneri? Și, în al doilea rînd: cum este descris, cum este definit acest joc, în ce constă el? Și, în al treilea rînd: ce anume îl îndreptățește pe Socrate să joace acest rol al parresiei etice?

32. *Ibid.,* 187c–d {trad. rom., p. 250}.

Cursul din 22 februarie 1984

Ora a doua*

Socrate și examinarea completă și continuă de sine. – Bios-*ul ca obiect al parresiei socratice.* – *Simfonia discursurilor și a actelor.* – *Concluziile dialogului: supunerea finală față de* logos.

Prima întrebare: în ce fel este evidențiat și acceptat acest joc? Știți foarte bine că într-un anumit număr de dialoguri ale lui Platon există o regulă aproape generală ca metoda lui Socrate să fie, la un moment dat, prezentată, schițată, definită în unele dintre caracteristicile ei, astfel încît jocul nu-i este niciodată invizibil cititorului și necunoscut nici măcar celor care iau parte la el sau care ajung să îl joace. Li se spune întotdeauna ceva, un pic, despre acest joc, dar [pe de o parte] această caracterizare a jocului socratic este foarte frecvent oferită de Socrate însuși, nu de cei care vor fi, într-o oarecare măsură, partenerii și victimele jocului socratic; iar pe de altă parte, atunci cînd interlocutorii își dau seama de jocul în care sînt atrași, ei schițează, dacă nu întotdeauna, cel puțin adesea, acte de rezistență. Așa, cel puțin, se întîmplă, știți foarte bine, cu personaje precum Protagoras, Gorgias, Callicles sau Thrasymachos[1].

Or, aici avem ceva foarte interesant, totuși. În primul rînd, interlocutorii sînt perfect la curent, cel puțin unul dintre ei, cu cine este Socrate, cu ce face și ce are acesta aparte. În al doilea rînd, nu numai că unul e la curent și îi acceptă jocul, [dar] celălalt, Lahes, care nu e la curent, acceptă și el, angajîndu-se, în același timp cu plăcere și de bunăvoie, în jocul parresiastic care urmează să aibă loc. Această acceptare a jocului parresiastic de către cei care îi vor fi partenerii, țintele și, pînă la un anumit punct, victimele fericite și de bunăvoie {consimțătoare, aprobatoare, complice}, este cît se poate de clar marcată în momentul în care intervine Socrate. Socrate, într-adevăr, tocmai a spus și a obținut acordul să pună întrebări, iar ceilalți să fie obligați să răspundă.

* Introducem aici o întrerupere artificială, deoarece se pare că, în mod cu totul excepțional, în acea zi nu a existat o întrerupere a cursului.

1. Protagoras și Gorgias apar în dialogurile platoniciene care le poartă numele. Thrasymachos este interlocutorul lui Socrate în Cartea I a *Republicii* (cf. ce spune Foucault despre acest personaj în cursul din 9 martie 1983, în *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom., p. 364}).

Toată lumea crede că se află, în continuare, în ordinea competenței [și] că Socrate va spune: Care sînt profesorii voștri, sau, în orice caz, cum v-ați format în materie de curaj și care sînt faptele în materie de aptitudine militară care pot să vă autentifice intervenția și sfatul pe care îl dați? În momentul, însă, în care Socrate propune asta [...**], Nicias intervine și spune: Să nu credeți cumva că lucrurile se vor petrece așa. Îl cunosc pe Socrate și știu foarte bine ce va face. Știu foarte bine ce se întîmplă cu "acela care, prin părerile și, parcă, prin neamul său, se află aproape de Socrate și stă adesea cu el de vorbă"[2]. Și adaugă imediat că acceptă acest joc, că este obișnuit cu el și că îi place să facă parte din "neamul" lui Socrate[3]. În cazul de față, spune el, "n-am nimic împotrivă să stăm de vorbă cu Socrate așa cum vrea el"[4]. Acestui angajament al lui Nicias, întemeiat pe ce știe el despre Socrate și pe bunăvoința, pe prietenia pe care o are pentru acesta, pe familiaritatea lui cu Socrate, acestei acceptări prealabile Lahes îi va adăuga propria sa acceptare. Nu-l cunoaște prea bine pe Socrate, nu este deloc obișnuit cu modul său de a discuta, dar pînă la urmă, dintr-un anumit număr de motive pe care le vom vedea imediat, va accepta tot ce va dori Socrate să întrebe [și] toate posibilele schimbări pe care acesta le va impune dialogului. Și chiar dacă, spre deosebire de Nicias, nu știe absolut deloc cum se vor desfășura lucrurile, acceptă ferm, cu dîrzenie chiar, experiența: "stau cu el la sfat și mă supun cu plăcere *(touto gar moi sugkhôreito)* întrebărilor lui"[5], [iar] ceva mai departe: "Iară ție, Socrate, îți spun de-a dreptul eu însumi să mă înveți"[6]. Și își încheie această intervenție, prealabilă discuției ca atare, spunînd: "Spune, deci, ce-ți place [vorbește liber, deschis, *leg' oun ho ti soi philon;* M. F.], fără să iei deloc seama la diferența de vîrstă dintre noi"[7]. Este pactul parresiastic prin excelență. Unul va vorbi franc, liber, spunînd tot ce are de spus și în forma în care va vrea. Iar ceilalți nu vor [reacționa], așa cum [se întîmplă] cel mai adesea pe scena politică sau în fața cuiva care vorbește pe șleau: {oamenii} se supără, se formalizează, se înfu-

** Pasaj inaudibil.

2. Platon, *Lahes*, 187e, {p. 250}.

3. "Mă bucur însă, Lysimachos, să-i stau acestui om în preajmă" (188a {trad. rom., p.250}).

4. *Ibid.,* 188c {trad. rom., p. 251}.

5. *Ibid.,* 189a {trad. rom., p. 251}.

6. *Ibid.,* 189b {trad. rom., p. 252}.

7. *Ibid.*

rie, eventual chiar îl pedepsesc pe cel care se va fi folosit într-un mod considerat abuziv de *parrêsia*. Absolut deloc. Aici avem de-a face cu un bun joc al parresiei, total pozitiv, în care curajului lui Socrate îi va răspunde curajul celor care acceptă *parrêsia* acestuia. Pactul este întreg, pactul este deplin, și aș spune că nu va fi niciodată încălcat. Ne aflăm într-o formă reușită, împlinită de *parrêsia*.

A doua întrebare: acum, cînd știm că principalii doi interlocutori au fost de acord, ce se va întîmpla? Ce joc – pe care Nicias îl acceptă pentru că îi e familiar, pe care și Lahes, de asemenea, îl acceptă pentru că e curajos – va juca Socrate? Nicias, ca apropiat al lui Socrate, este cel care va expune, bineînțeles, acest joc parresiastic: "Nu știi, mi se pare, că acela care, prin părerile și, parcă, prin neamul său, se află aproape de Socrate și stă adesea cu el de vorbă, este nevoit – chiar dacă mai înainte începe să discute despre altceva – să nu se oprească pînă nu ajunge, purtat de către șirul gîndirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuși, cum trăiește acum și care a fost existența sa trecută; iar atunci cînd a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa pînă nu va fi cercetat bine și frumos absolut totul. Eu unul sînt un obișnuit de-al lui și știu că nu se poate să te ferești să treci prin toate acestea și mai știu bine și că eu însumi am să trec prin ele. Mă bucur însă, Lysimachos, să-i stau acestui om în preajmă și nu cred că este niciun rău dacă ne aducem aminte ceea ce fie că n-am făcut, fie că nu facem cum se cuvine; în plus, prin firea lucrurilor, acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai prevăzător în restul vieții sale, cu condiția să vrea să trăiască după spusa lui Solon, adică să accepte să învețe cîte zile va avea, fără să creadă că înțelegerea vine și singură cu vîrsta. Prin urmare nu-mi este nici lucru străin, nici venin să fiu pus la încercare de către Socrate *(basanizesthai),* ba știam eu de mult că, față în față cu el, vom discuta nu atît despre cei tineri, cît despre noi înșine. Cum spun, deci, eu n-am nimic împotrivă să stăm de vorbă cu Socrate așa cum vrea el"[8].

Avem, așadar, pactul parresiastic, asupra căruia Nicias revine de mai multe ori, și, în același timp, descrierea a ceea ce urmează să se întîmple. Dar ce anume urmează să se întîmple? Ei bine – iar acesta e semnul sub care se plasează întreaga *parrêsia* socratică și veridicția ei –, indiferent de subiectul care e abordat, cu Socrate trebuie *(anagkê)*[9] ca lucrurile să se petreacă în felul următor: Socrate nu-și va slăbi presiunea pînă ce interlocutorul său nu va fi fost adus (*periagesthai*[10]:

8. *Ibid.,* 187e–188c {trad. rom., p. 250–251}.

9. *Ibid.,* 188a {trad. rom., p. 250}.

10. *Ibid.,* 187e {trad. rom., p. 250}.

condus, aproape, cu mîna, deplasat) pînă în punctul în care să poată să dea seamă de el însuși (*didonai peri hautou logon:* să dea seamă de sine însuși[11]). Acest citat este, evident, foarte important [...*]. În fond, ne aflăm în continuare foarte aproape – în aparență, dacă nu sîntem atenți – de ceea ce se cerea adineauri, atunci cînd, trecînd de la scena politică la scena tehnică, Socrate spusese: Este foarte bine să spui că ești competent, să fii consultat ca atare, dar mai trebuie să și poți să-ți demonstrezi competența, spunînd care ți-au fost profesorii și cu ce realizări te poți efectiv lăuda. Pare, prin urmare, că ne aflăm la tribunal: și aici trebuie să dai seama de tine însuți. În realitate însă, este vorba de cu totul altceva, iar dezvoltarea care urmează ne-o arată cît se poate de clar. Nu este, într-adevăr, vorba, dînd seama de tine însuți, de a spune cine ți-a fost profesor și ce realizări [ai]. În această *parrêsia* socratică nu este vorba de a interoga pe cineva, într-o anumită măsură, cu privire la anterioritățile sale în lanțul de tradiție care îngăduie transmiterea cunoștințelor, nici de a-l interoga, oarecum în aval, cu privire la realizările de care a fost capabil grație competențelor sale. Respectivului i se cere să dea seamă de el însuși, adică să arate ce relație există între el însuși și *logos* (rațiune). Cum stau lucrurile în ceea ce te privește și în ceea ce privește *logos*-ul, poți să explici, poți să expui propriul tău *logos?* Nu de competență, nu de tehnică, nu de profesor, nu de realizări este vorba. Dar despre ce? Este vorba – asta, textul o spune ceva mai încolo – despre felul în care trăiești *(hontina tropon nun te zê)*.

Și aici haideți să comparăm, dacă vreți, pe de o parte cu ceea ce se întîmplă înainte, dar și cu *Alcibiade*. În *Alcibiade* aveam întrebarea: care este acel "sine" [la care trebuie] să fim atenți? Aici fiecare trebuie să dea seamă de sine însuși, dar în ce constă acest "sine însuși", ce domeniu trebuie acoperit prin acest "a da seamă de sine însuși"? Nu sufletul, ci felul în care trăiești (*hontina tropon nun te zê:* în ce fel trăiești în momentul de față, în ce fel ți-ai trăit, de asemenea, viața trecută?). Tocmai acest domeniu al existenței, acest domeniu al modului existenței, al *tropos*-ului vieții, este cel care va constitui cîmpul în care se va exercita discursul și *parrêsia* lui Socrate. Nu este, așadar, vorba nici de lanțul de raționalitate, ca în învățămîntul tehnic, nici de modul ontologic de a fi al sufletului, ci de stilul de viață, de felul de a trăi, de însăși forma pe care o dăm vieții.

În al doilea rînd, observați, de asemenea, că în acest "a da seamă de sine însuși" nu este vorba, ca atunci cînd era vorba, adineauri, de

11. *Ibid.*

* Final de frază inaudibil.

tehnică, de a autentifica o competență care conferă o autoritate, ci de a ne supune viața unei așa-numite pietre de încercare, unei încercări care să ne permită să deosebim lucrurile bune de cele rele pe care le-am făcut în viață. Avem verbul *basanizesthai,* derivat din cuvîntul *basanos* (piatră de încercare). Această noțiune de triere – adică operația prin care piatra de încercare împarte lucrurile în două și ne permite să deosebim ce e aur de ce nu e {aur}, ce e bine de ce nu e {bine} – este o noțiune extrem de importantă în întreaga practică socratică așa cum este ea definită de Platon. În *Gorgias,* într-un anumit moment, foarte important, din lungul dialog dintre Socrate și Callicles, Socrate îi propune lui Callicles un fel de posibil pact parresiastic[12]. În acest pact, Socrate formulează lucrurile în așa fel încît să se creadă că tocmai Callicles va fi o piatră de încercare pentru el, cînd de fapt lucrurile se vor petrece, bineînțeles, exact invers. În cazul de față, lucrurile se petrec, într-adevăr, invers, deoarece Socrate este un *basanos* (o piatră de încercare), și tocmai prin frecarea de el, prin confruntarea cu el se va putea distinge între ce e bine și ce nu e bine în viață. Aceeași noțiune de *basanos* poate fi întîlnită și în *Republica,* în Cartea a VII-a (537b)[13], și în *Omul politic,* {paragraful} 308d[14], utilizată însă cu un sens politic, atunci cînd Socrate spune că pentru construirea unei cetăți important este să produci dovada, să-i pui la încercare, să-i supui pietrei de încercare pe cei care vor face parte din cetate, putînd astfel să-i deosebești pe cei buni de cei răi, pe cei care pot fi integrați în urzeala cetății de cei care trebuie respinși.

Avem prin urmare aici – acesta era elementul important pe care voiam să-l reținem azi – apariția vieții, a modului de viață ca obiect al parresiei și al discursului socratic, o viață față de care trebuie exercitată o operație care va fi o operație de testare, de punere la încercare, de triere. Viața trebuie supusă unei pietre de încercare pentru a separa cît mai exact ceea ce e bine și ceea ce nu e bine în ceea ce facem, în ceea ce sîntem, în felul în care trăim. Însă era să uit altceva, anume faptul că nu este vorba doar de a încerca sau de a-ți forma acest mod de viață

12. Cf. o primă analiză a lui *basanos* și a confruntării Socrate/Callicles (*Gorgias,* 486 d–e) în cursul din 9 martie 1983 (*Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom.}, p. 359–369).

13. "Pe de altă parte, ei sînt puși atunci {în cazul exercițiilor de gimnastică} la o încercare deloc neînsemnată: se vede cum se poartă fiecare {...}" (*Republica,* Cartea a VII-a, 537b {trad. rom., p. 341}).

14. "{...} este foarte evident că {arta noastră politică} i-ar supune mai întîi probei *(basanon)* jocului" (Platon, *Omul politic,* 308d {trad. rom. de Elena Popescu, in *Opere,* vol. I, p. 468}).

o dată pentru totdeauna în tinerețe, ci – iar Nicias insistă în această privință și este foarte important – acest principiu al încercării vieții trebuie urmat pe parcursul întregii existențe. Să ne reamintim fraza lui Solon care spunea că trebuie să învățăm toată viața: chiar {dacă sîntem} bătrîni, trebuie să ne supunem acestei încercări socratice. Nicias, care în momentul dialogului are [o anumită] vîrstă, acceptă să se supună probei socratice. Căci spre deosebire de ceea ce se întîmplă în cazul competenței tehnice, pe care o dobîndim o dată pentru totdeauna în viață, putînd s-o folosim apoi oricînd, punerea socratică la încercare este ceva care nu poate să nu fie reînnoit, reluat, instituit de-a lungul întregii vieți ca principiu de organizare și ca punere în formă a modului de viață. Avem, prin urmare, de-a face, așa cum puteți observa, cu constituirea, cu definirea unei anumite practici parresiastice, a unui anumit mod de veridicție care este acum extrem de îndepărtat de transmiterea cunoștințelor tehnice de către un profesor elevilor săi. În această veridicție este vorba de instituirea unui anumit raport cu Socrate, raport care susține punerea la încercare, punerea sub examinare a vieții, și asta de-a lungul întregii existențe.

Prima întrebare era: cum este acceptată această *parrêsia*? A doua: în ce constă ea, la ce se raportează ea, care este domeniul ei de aplicație? [Răspuns:] modul de viață. A treia întrebare, acum: ce anume îl îndreptățește pe Socrate să se folosească de o metodă față de toată lumea și de oricine, ce anume îl îndreptățește s-o fi folosit deja, foarte des, față de Nicias și s-o folosească, azi, față de Nicias și față de Lahes? Cel care va răspunde la această întrebare e Lahes. Nicias a fost cel care a descris în ce anume constă *parrêsia* lui Socrate, însă cel care va oferi rațiunea pentru care trebuie să i se lase lui Socrate posibilitatea de a se folosi în acest fel de discursul său este Lahes, care, totuși, nu-l cunoaște pe Socrate nici ca dialectician, nici ca om al discursului.

"Ceea ce cred eu despre discuții, Nicias", spune Lahes, "este simplu; sau; dacă vrei, este nu simplu, ci dublu. Astfel, unii ar putea crede ba că sînt un iubitor de discuții, ba că le sînt dușman. De cîte ori aud pe cîte cineva discutînd despre virtute sau despre orice fel de formă a înțelepciunii, dar ca un bărbat adevărat și demn de vorbele pe care le spune, mă bucur peste fire și cad în admirația vorbitorului și a spuselor lui, în fața potrivirii și a armoniei dintre amîndouă. Într-un cuvînt, eu cred că nu este un adevărat om al Muzelor decît acela capabil să alcătuiască cea mai desăvîrșită armonie nu atît la liră sau la alte instrumente, cît în viața reală: să-și pună de acord purtarea cu vorbele sale, și aceasta cu simplitate, în modul dorian, adică în acea armonie care, zic eu, este singura cu adevărat elenică și nu în modul ionic, nici în cel

frigian sau lidian. Graiul unui asemenea om mă bucură și mă face să-i par oricui un iubitor de discuții, într-atît sînt de simțitor la ceea ce se spune. Cel care se poartă însă dimpotrivă, cu cît lui i se pare că vorbește mai bine, cu atît mă amărăște mai tare și mă face să par un dușman al discuțiilor. Cu spusele lui Socrate n-am avut încă de a face, dar faptele, pe cît cred, i le-am pus deja la încercare și acolo l-am găsit demn de cele mai frumoase laude și de toată sinceritatea *(pasês parrêsias)*. Dacă însă are și această calitate, stau cu el la sfat și mă supun cu plăcere întrebărilor lui *(exetazesthai),* fără să mă supere dacă învăț ceva; iar vorba lui Solon o accept, însă cu un adaos: înaintînd către bătrînețe vreau să învăț cît mai multe, dar numai de la oameni de bine[15] [același citat din Solon cu cel oferit adineauri de Nicias; M. F.]. Să mi se acorde atîta lucru, ca maestrul însuși să fie om integru, pentru ca să nu par cumva greoi la învățătură doar din cauza învățatului fără plăcere. Altminteri, nu mă interesează dacă profesorul este mai tînăr, dacă e încă fără renume sau ceva de felul acesta. Iară ție, Socrate, îți spun de-a dreptul eu însumi să mă înveți și să mă cercetezi *(elegkhein)* cum ai să vrei, nu însă fără să și înveți de la mine cele pe care le știu eu. Aceasta este atitudinea mea față de tine din ziua în care, trecînd laolaltă prin aceleași pericole, ai dovedit că ai curaj așa cum se cuvine să o facă numai cel pornit să o dovedească după dreptate. Spune, deci, ce-ți place *(leg' oun ho ti soi philon),* fără să iei deloc seama la diferența de vîrstă dintre noi."[16]

Acest răspuns trebuie citit cu oarecare atenție. Există tendința de a interpreta acest pasaj într-un mod pripit, atribuindu-i lui Lahes, aproximativ, următoarele intenții. Lahes ar fi spus: Accept să mă interoghează Socrate deoarece Socrate este abilitat să-mi pună ce întrebări vrea, mai cu seamă despre curaj. De ce? Pentru că am putut să constat cu ochii mei că Socrate a fost el însuși curajos în bătălia de la Delion. La această celebră bătălie el făcuse deja aluzie ceva mai sus atunci cînd spusese: "Aceasta este atitudinea mea față de tine din ziua în care, trecînd laolaltă prin aceleași pericole, ai dovedit că ai curaj"[17]: este vorba de bătălia în care atenienii fuseseră învinși, dar Socrate făcuse dovada unei atitudini din cale afară de curajoase. Ne-am obișnuit să interpretăm acest pasaj spunînd: Lahes acceptă această discuție despre curaj, este de acord să răspundă la întrebările lui Socrate despre curaj pentru că știe că Socrate a fost curajos în bătălia de la Delion.

15. Platon, *Lahes,* 188c–189a {trad. rom., p. 251–252}.

16. *Ibid.,* 188c–189b {trad. rom., p. 251–252}.

17. *Ibid.,* 189b {trad. rom., p. 252}.

Or, a interpreta [în felul acesta] înseamnă a nu respecta mișcarea ca atare a textului. În primul rînd, așa cum se poate vedea, în acest stadiu al discuției încă nu e vorba de curaj. Ne aflăm, în continuare, la prima chestiune, care era: Lysimachos și Melesias au copii și se întreabă dacă trebuie să-i învețe mînuirea armelor și să-i încredințeze, pentru asta, lui Stesilaos. Cine ar putea să-i ajute, într-adevăr, în această privință? Ne aflăm, în continuare, la întrebarea privitoare la îngrijirea care trebuie să le fie acordată copiilor. N-am ajuns încă la întrebarea privitoare la natura curajului. Aceasta nu va fi introdusă decît mai tîrziu. Iar în al doilea rînd, dacă ne uităm cu atenție la text, observăm nu numai că încă nu e vorba de curaj în general, ci și că Lahes nici măcar nu se referă anume la curajul lui Socrate. Se referă, într-adevăr, la ceea ce s-a întîmplat în momentul bătăliei de la Delion, dar nu folosește cuvîntul care semnifică, strict, curaj *(andreia),* care va interveni abia mai tîrziu, în paragraful 190d[18]. Vorbește, mult mai general, despre virtutea, despre valoarea , despre *aretê* a lui Socrate. Curajul, bineînțeles, este o parte a virtuții, dar tocmai la această virtute, la această valoare în general se referă, aici, Lahes.

Dar ce spune el de fapt în tot acest pasaj? Nu cred că spune: Accept ca Socrate să mă interogheze referitor la curaj pentru că a fost curajos. [La] începutul pasajului, răspunzînd la o întrebare (sînt eu oare cineva căruia îi plac discursurile, sau cineva căruia nu-i plac?), el spune: În același timp îmi plac și nu-mi plac, nu sînt cineva foarte priceput în materie de discursuri. În fond, eu nu încerc să împart discursurile în bune și rele, pentru a le deosebi pe cele pe care le voi accepta și pe cele pe care le voi respinge, nu mă interesează în primul rînd ce spun discursurile, ci în primul rînd dacă există sau nu armonie între ce spune cel care vorbește (discursul însuși) și ce este cel care vorbește. Atunci cînd viața *(bios)* celui care vorbește se află în acord, atunci cînd există o simfonie între discursul cuiva și ceea ce e respectivul, abia atunci accept eu discursul. Abia atunci cînd raportul dintre modul de a trăi și modul de a vorbi, de a spune, este armonios, accept eu discursul și sînt *philologos* (prieten al discursurilor). Și este tocmai ceea ce se întîmplă în ceea ce îl privește pe Socrate: Lahes nu spune: Socrate va putea să vorbească despre curaj pentru că e curajos. Într-un mod mult mai general, tot ce va spune, liber, Socrate, el va accepta. Va accepta chiar să fie testat, examinat, el, care este un vechi general care a început să îmbătrînească, de către acest bărbat încă relativ tînăr care este Socrate. De ce acceptă el toate astea? Tocmai pentru că există acea simfo-

18. *Ibid.,* 190d {trad. rom., p. 254}.

nie, acea armonie între ceea ce spune Socrate, între felul său de a spune lucrurile și felul său de a trăi. *Parrêsia* socratică, în sensul de libertate a acestuia de a spune ce vrea, este pecetluită, autentificată de sunetul vieții lui Socrate însuși. Traiectoria nu este așadar: de la curajul lui Socrate (în bătălia de la Delion) la calificarea, la competența acestuia de a se pronunța despre curajul militar. Traiectoria este: de la armonia dintre viața și discursul lui Socrate la practicarea unui discurs adevărat, a unui discurs liber, a unui discurs franc. Francheţea spunerii se articulează pe stilul de viață. Nu curajul în luptă este cel care autentifică posibilitatea de a vorbi despre curaj.

Avem aici un pasaj extrem de important și de semnificativ pentru două lucruri care mă interesează, tocmai, anul acesta. În primul rînd: legătura dintre *epimeleia* (grija, preocuparea, îngrijirea) și o anumită modalitate a discursului socratic. Discursul socratic este, într-adevăr, capabil să preia ca sarcină, să ia în îngrijire, să se îngrijească de grija pe care oamenii o au de ei înșiși tocmai în măsura în care *parrêsia* socratică este un discurs care se articulează și se subordonează principiului "ocupați-vă de voi înșivă". Atunci cînd oamenii se îngrijesc de ei înșiși și de copiii lor, adevăratul competent este, în fond, Socrate. Nici forma politică, nici forma tehnică nu sînt capabile să răspundă acestei nevoi și acestei preocupări fundamentale. Preocupării oamenilor, numai grija, preocuparea, stăruința, zelul, *epimeleia* socratică este capabilă să-i răspundă.

[În al doilea rînd,] această *parrêsia* socratică, despre ce anume va vorbi? Nu va vorbi despre competență, nu va vorbi despre *tekhnê*. Va vorbi despre altceva: despre modul de existență, despre modul de viață. Iar modul de viață apare drept corelativul esențial, fundamental al practicii spunerii adevărului. A spune adevărul în ordinea grijii față de oameni înseamnă a le pune la îndoială modul de viață, a pune acest mod de viață la încercare și a defini ce anume poate fi validat și recunoscut ca bun și ce anume, din contră, trebuie să fie respins și condamnat din acest mod de viață. Tocmai în felul acesta putem vedea organizîndu-se înlănțuirea fundamentală dintre grijă, *parrêsia* (vorbirea francă) și separarea etică a binelui de rău în ordinea *bios*-ului (a existenței). Avem aici, după părerea mea, schițarea, desenul deja ferm, totuși, clar, a ceea ce este *parrêsia* socratică, care nu mai este absolut deloc *parrêsia* politică despre care v-am vorbit data trecută. Este, pur și simplu, o *parrêsia* etică. Obiectul ei privilegiat, obiectul ei esențial [îl constituie] viața și modul de viață.

Încă un cuvînt despre finalul textului. Este al treilea pasaj asupra căruia aș vrea să mă opresc o clipă. De data aceasta voi fi mai scurt.

Chestionîndu-i pe Lahes și pe Nicias, care au acceptat să joace acest joc parresiastic, pentru a ști dacă sînt capabili să dea seamă *(didonai logon)* de modul lor de viață, Socrate pune, bineînțeles, întrebarea: Ce este curajul? Sînteți voi niște oameni cu adevărat curajoși, puteți voi să dați seamă de comportamentul vostru, de modul vostru de a trăi (să-i exprimați *logos*-ul)? Și este tocmai ceea ce mai întîi Lahes, apoi Nicias încearcă, dar nu izbutesc: Lahes, care e curajos, nu e capabil să dea seamă de propriul comportament, să-i exprime *logos*-ul. Definiția pe care o dă el curajului eșuează pentru că, în primul rînd, este prea îngustă, în al doilea rînd, prea largă[19]. Nicias este pus și el la încercare. I se cere să dea seamă de propriul curaj, dar nici el nu reușește s-o facă, pentru că încearcă să explice curajul doar în termeni de cunoaștere, de aptitudine, de competență, de *epistemê*[20]. Eșec, deci. Acești oameni care sînt curajoși în realitate, acești oameni care au avut curajul de a accepta jocul de adevăr propus de Socrate nu s-au dovedit însă capabili să enunțe adevărul cu privire la curaj. Iar din acest punct de vedere, este, într-adevăr, vorba de un eșec, dialogul întrerupîndu-se cu constatarea: "Prin urmare, Nicias, nu am găsit ce este curajul"[21], spune Socrate. Așa este, răspund interlocutorii săi.

Însă exact în momentul în care constată că nu au putut să rezolve problema care fusese pusă (anume: ce este curajul potrivit adevărului său, care este adevărul curajului?), nu este, totuși, mai puțin adevărat că dialogul nu se mărginește la acest eșec și nu se mulțumește cu constatarea acestui eșec. Ceva s-a întîmplat în dialog, ceva ce poate fi observat, cred eu, la sfîrșitul pasajului și care face imposibilă considerarea tuturor obstacolelor întîlnite pe parcursul discuției și a strădaniei de a defini ce este curajul drept un impas definitiv. Ceea ce s-a întîmplat cu adevărat și {adevărul} către care conduce dialogul trebuie căutat nu în concluzia, ci în cele trei concluzii pe care le aflăm în dialog, în suprapunerea acestor trei concluzii.

Prima este concluzia ironică prin care cei doi interlocutori și parteneri ai lui Socrate (Nicias și Lahes, acești doi eminenți și curajoși oameni de stat) se vor elimina, într-un anumit fel, și se vor eschiva singuri, din proprie inițiativă. Nicias, care este mai învățat decît Lahes, tocmai a dat greș. Lahes rîde de el și îl trimite la cel care a fost și continuă să fie maestrul obișnuit al lui Nicias, un anumit Damon, profesor

19. *Ibid.,* 190e–194c {trad. rom., p. 254–259}.

20. *Ibid.,* 196d–199e {trad. rom., p. 262–266}.

21. *Ibid.,* 199e {trad. rom., p. 266}.

de muzică care a fost un personaj important chiar în epoca lui Pericle, în același timp profesor de muzică și consilier politic. Lahes rîde și îi spune lui Nicias: Ar trebui să te duci să iei în continuare lecții de la Damon[22]. Trimitere, așadar, înapoi la lumea tehnicii, la lumea măiestriei tradiționale în care niște cunoștințe sînt transmise de la un maestru la un discipol. Nicias, care, deci, este trimis înapoi la maestrul său de vreme ce n-a fost capabil să definească ce este curajul, acceptă provocarea lui Lahes, declarînd că, într-adevăr, se va duce la Damon ca să-și umple lacunele, de vreme ce tocmai a descoperit că nu este în stare să dea o definiție curajului[23]. Și așa se elimină el de unul singur - prima concluzie.

A doua concluzie este că, în momentul cînd se vor face nevăzuți, Nicias și Lahes îi vor da, totuși, un sfat lui Lysimachos. La drept vorbind, însuși Lahes i-l dă. Îi spune: Pentru că nici eu, nici Nicias n-am fost în stare să dăm definiția curajului, singurul sfat pe care pot să ți-l dau, ție, Lysimachos, care vrei să știi cum trebuie să te ocupi de copiii tăi, este să îi încredințezi lui Socrate. De ce? Ca să se ocupe de ei *(tôn meirakiôn epimeleisthai)*[24], cu scopul de a-i face mai buni. Avem aici, cît se poate de exact, vă aduceți aminte, formularea pe care o întîlnim în *Apărarea lui Socrate* atunci cînd Socrate reamintește că misiunea care i-a fost încredințată de zei este să se ocupe de cetățenii cetății, și chiar de oricine trece pe stradă, făcînd astfel încît aceștia să devină mai buni[25]. Iar aceasta este, într-adevăr, însăși misiunea divină pe care el primit-o, și la care face aluzie în *Apărare,* astfel încît, aici, Socrate ar face dovadă de rea-credință dacă i s-ar sustrage. Și el, într-adevăr, o acceptă, sau, în orice caz, refuză să se sustragă misiunii pe care Lysimachos îi cere acum s-o accepte. Și spune: "Ar fi, fără îndoială, un lucru cu totul nevrednic din partea cuiva să nu vrea să-și dea silința ca un altul să ajungă cît mai desăvîrșit"[26].

Iată, așadar, că Socrate este pe cale de a fi însărcinat cu educarea copiilor lui Lysimachos. Lui îi este încredințată acea *epimeleia,* acea îngrijire care îi preocupa atît de intens pe Lysimachos și Nicias în deschiderea dialogului. Dar abia ce a amintit faptul că nu poate să refu-

22. *Ibid.,* 200a {trad. rom., p. 266–267}.

23. *Ibid.,* 200b {trad. rom., p. 267}.

24. *Ibid.,* 200c, p. 267. Expresia *"tôn meirakiôn epimeleisthai"* {"Socrate să se ocupe de ei"} apare doar în reluarea, de către Nicias, a propunerii lui Lahes care, în ceea ce-l privește, vorbește de *"paideia tôn neaniskôn"* ("educația celor tineri").

25. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 29b–30d {trad. rom., p. 29–31}.

26. Platon, *Lahes,* 200e {trad. rom., p. 268}.

ze, că Socrate și obiectează, lui însuși și celorlalți, că, în fond, de vreme ce n-a fost capabil, mai mult decît Nicias sau Lahes, să dea o definiție a curajului, nu este cu adevărat capabil nici să se ocupe de alții. Și pentru că a fost vorba de un eșec general (nimeni n-a fost în stare să ajungă la o definiție), trebuie acum să găsim un maestru, un profesor, fără, adaugă el, să ne uităm la bani și fără să ne fie rușine să ne întoarcem la școală[27]. Ai putea crede, în acest moment, că Socrate nu face altceva decît ce făcuse Nicias adineauri, atunci cînd spusese: Eu, e foarte simplu, n-am reușit să găsesc o definiție a curajului, mă întorc la profesorul meu. Chiar dacă sînt bătrîn, voi începe din nou să învăț, mă voi reîntoarce pe scena acelui învățămînt tehnic și a tradiționalității. Mă adresez profesorului meu pentru ca el să poată, cu adevărat, să mă învețe lucrurile de care am nevoie. Socrate pare a face și el același lucru, există însă cel puțin o frază care trebuie să ne pună pe gînduri. Este atunci cînd el spune: Să nu ne uităm la bani, la cheltuieli, și să mergem să căutăm noi profesori. Avînd în vedere ceea ce Socrate, vă aduceți aminte, nu încetează să spună despre acești profesori care dau lecții pe bani, este clar că aceasta nu poate să fie decît o concluzie ironică. În realitate, este cît se poate de evident că profesorul căruia trebuie să i ne adresăm dat fiind că nu am reușit să găsim definiția curajului nu este un profesor pe care trebuie să-l plătim, așa cum sînt Damon sau Stesilaos. Profesorul de care toată lumea trebuie să asculte, din moment ce nimeni n-a ajuns la definiția curajului, este, bineînțeles, *logos*-ul însuși, discursul care va oferi accesul spre adevăr. Iar acestui profesor toată lumea trebuie să i se supună, atît tinerii, bineînțeles, cît și părinții lor și, în egală măsură, Socrate. Tocmai de aceea își încheie Socrate una dintre ultimele intervenții spunînd, după ce tocmai amintise necesitatea de a nu ne uita la bani și de a ne întoarce la școală: Veți rîde, probabil, de mine văzîndu-mă la școală, dar să-i "lăsăm în pace pe cei care ar avea ceva de zis, să ne îngrijim laolaltă de noi și de cei tineri *(koinê hêmôn autôn kai tôn meikariôn epimeleian poiêsômethai)*"[28].

Să ne îngrijim, să avem grijă în același timp de noi înșine și [de cei tineri]. A te îngriji de tine însuți și de copii, iată ce anume se află, într-adevăr, în inima proiectului socratic, iată care este obiectivul practicii sale parresiastice. E clar că Socrate este, astfel, la fel ca toți ceilalți. Și de vreme ce adevăratul maestru, adevăratul profesor nu este profesorul de școală, ci *logos*-ul, chiar trebuie ca el să asculte de acesta ase-

27. *Ibid.,* 201a {trad. rom., p. 268}.

28. *Ibid.,* 201b {trad. rom., p. 268}.

menea celorlalți, și chiar trebuie ca el, Socrate, să se ocupe de el însuși și, în același timp, să se ocupe de ceilalți. Observați, totuși, că el ocupă, inevitabil, o poziție privilegiată. În această ascultare a *logos*-ului de care el are nevoie, cine este cel care călăuzește, cine este cel care nu încetează să le reamintească tuturor că trebuie să se îngrijească de ei înșiși și, pentru asta, să asculte de *logos,* dacă nu Socrate? Astfel încît Socrate refuză rolul de profesor în sensul de magistru, de maestru al unei *tekhnê* capabil să le transmită niște cunoștințe elevilor săi. Nu vrea să se plaseze în această poziție magistrală, fiind, din acest punct de vedere, exact la fel ca toți ceilalți. Va trebui să se ocupe de el însuși ascultînd limbajul magistral al *logos*-ului însuși. Cu toate acestea, în acest soi de egalitate – care nu este doar o egalitate aparentă, [ci] o egalitate reală – care face ca toată lumea, în comunitatea socratică, să trebuiască să se ocupe de sine și, dacă este capabil, și de ceilalți, Socrate ocupă totuși o poziție care nu este la fel cu a celorlalți. El este cel care îi călăuzește pe ceilalți către această îngrijire de sine și, eventual, către posibilitatea de a avea grijă de ceilalți. Socrate va începe să meargă la școala profesorului absent, asta e cert. Dar, în același timp, mergînd la școala profesorului absent (*logos*-ul), el este cel care îi călăuzește pe ceilalți pe calea spre *logos*. Toată lumea înțelege, de altfel, atît de bine, și tocmai aceasta este pentru toți lecția dialogului încît, în timp ce Socrate tocmai a terminat de spus: Să mergem, prin urmare, la școală, și să-i lăsăm să rîdă pe cei care vor să rîdă de noi, Lysimachos, care a organizat întregul dialog, care a formular cererea, care a căutat și continuă în continuare să caute pe cineva care să se ocupe de copiii săi, spune: "Mie unuia îmi plac vorbele tale, Socrate, și, cu cît sînt cel mai în vîrstă, cu atît sînt mai dornic să stau la învățătură alături de cei tineri. Dar fă asta pentru mine: vino mîine în zori la mine acasă, și nu fă altfel, ca să mai stăm la sfat despre acestea toate. Pentru acuma însă, hai să risipim sfatul"[29].

În momentul, deci, cînd Socrate tocmai a spus: Sînt la fel de ignorant ca și voi, și avem nevoie de un profesor, Lysimachos, auzind asta, a înțeles altceva: a înțeles, într-adevăr, că Socrate, și numai Socrate, este maestrul acestei căi care duce către adevăratul maestru. Și tocmai de aceea, în loc să se ducă să-l caute pe acel maestru costisitor despre care îi vorbise, ironic, Socrate, el îi spune pur și simplu acestuia: Vino prin urmare la mine. Și tocmai acest pact cu privire la *epimeleia* este cel care își face acum apariția: Tu te vei ocupa de copiii mei, și nu numai că te vei ocupa de copiii mei, ci te vei ocupa și de mine

29. *Ibid.*

– potrivit principiului care fusese amintit la începutul dialogului, atunci cînd se spusese că și dacă sîntem înaintați în vîrstă, cît e viața de lungă, trebuie să ne punem sub semnul întrebării însuși felul de a trăi[30]. Trebuie să ne supunem permanent existența, forma propriului stil de existență, acelei *basanos* (piatră de încercare). Tocmai în calitatea sa de *basanos,* de cel care ne face pe fiecare în parte să dăm seamă de propria existență și pe parcursul întregii existențe, tocmai cu acest titlu, în această calitate e convocat Socrate, atît pentru copiii lui Lysimachos, cît și pentru Lysimachos însuși. Socrate acceptă, de altfel, această misiune. Ultimele lui cuvinte sînt: Așa o să fac, Lysimachos, "am să vin la tine mîine" pentru a vă călăuzi, pe tine și pe copiii tăi, pe calea îngrijirii de sine și a ascultării *logos*-ului. Am să vin mîine la tine, "dacă așa vrea Divinitatea {Zeul}"[31]. Formulă absolut banală și ritualică, dar care, pînă la urmă, trebuie înțeleasă la două niveluri, așa cum se întîmplă de multe ori cu formulalele ritualice la Platon. Să ne aducem aminte că Zeul, efectiv, asta a vrut, și încă în mod explicit. Mai mult decît de o formulă, aici este vorba de reamintirea a ceea ce a vrut Zeul atunci cînd, aduceți-vă aminte de *Apărare,* îi spusese lui Socrate să se ducă la oameni să le ceară socoteală despre felul în care trăiesc, învățîndu-i, în felul acesta, să se ocupe de înșiși.

Asta e! De data aceasta, așa cum am promis, am terminat cu Socrate. Chiar trebuie, ca profesor de filosofie, să faci măcar o dată în viață un curs despre Socrate și despre moartea lui Socrate. Iată că l-am făcut. *Salvate animam meam.* Data viitoare, așa cum am promis, vorbim despre cinici.

30. *Ibid.,* 188b {trad. rom., p. 251}.

31. *Ibid.,* 201b {trad. rom., p. 268}. Este ultima frază a dialogului: "Am să vin la tine mîine, dacă așa vrea Divinitatea {dacă așa binevoiesc zeii, dacă așa este pe placul zeilor, dacă așa vrea Zeul} *(ean theos ethelê)*".

Cursul din 29 februarie 1984

Prima oră

Cercul adevărului și al curajului. – Comparație între Alcibiade *și* Lahes. *– Metafizica sufletului și estetica existenței. – Adevărata viață și viața frumoasă. – Articularea veridicției la modul de viață în cinism. –* Parrêsia *ca o caracteristică majoră a cinismului: textele lui Epictet, Diogenes Laertios și Lucian. – Definirea raportului dintre veridicție și modul de viață: funcția instrumentală / funcția reductivă / funcția de punere la încercare. – Viața ca teatru al adevărului.*

[...*] Încercasem să vă demonstrez cît de diferită, ca formă, ca obiective, ca domeniu de aplicare, ca proceduri totodată, era această practică a veridicției, a parresiei [etice] față de *parrêsia* politică, chiar dacă, bineînțeles, această *parrêsia* morală, această veridicție etică se prezintă și se justifică, cel puțin în parte, prin utilitatea pe care o are pentru cetate și prin faptul că este necesară bunei guvernări și pentru salvarea cetății. *Apărarea lui Socrate* povestise și justificase apariția acestei parresii etice, care fusese întemeiată în și prin practica socratică. Iar *Lahes* – așa cum am încercat să vă demonstrez data trecută – oferise un exemplu remarcabil de *parrêsia* etică, iar asta din două motive.

Primul este că tema vorbirii libere, deschise, fără rețineri, pe șleau, a spunerii adevărului *(parrêsia),* a curajului de a spune adevărul, era legată de aceea a adevărului curajului sau, oricum, de întrebarea privitoare la ce este curajul potrivit adevărului său. Adevărul curajului, curajul de a spune adevărul. Aceste două teme erau legate și se întrețeseau în *Lahes.* În al doilea rînd, în același *Lahes*, aduceți-vă aminte, mai găsiserăm o legătură, o relație – la fel de puternică, la fel de esențială – între utilizarea vorbirii deschise, libere, fără opreliști *(parrêsia)* și principiul necesității de a ne ocupa de noi înșine, de a ne îngriji de noi înșine *(epimeleia heautou)*. Pe de o parte, așadar, legătura, cercul adevăr al curajului/curaj al adevărului; iar pe de altă parte, legătura, apartenența practicării parresiei la marea temă a preocupării de sine.

Ultimul punct evidențiat foarte rapid data trecută – mi se părea că se poate face o anumită apropiere între dialogul *Lahes* și dialogul

* Cursul începe cu o frază din care nu se pot auzi decît ultimele cuvinte: "... fusese efectuată ceea ce am putea numi, într-un mod oarecum solemn și barbar, întemeierea parresiei, a veridicției, a spunerii etice a adevărului".

Alcibiade, evocat, dacă nu mă înșel, anul trecut[1]. Între *Lahes* și *Alcibiade,* bineînțeles, mare diferență, cît se poate de vizibilă și de evidentă, [în legătură cu] două aspecte esențiale ale dramaturgiei acestor dialoguri. [Aspectul social în primul rînd]: în *Lahes,* Socrate se folosește de vorbirea sa francă și de curajul pe care-l implică practicarea ei față de niște adulți, aproape niște bătrîni, niște oameni respectabili, onorabili, importanți în cetate, care au făcut în mod efectiv dovada valorii, a vitejiei, a curajului lor, de care nu sînt însă capabili să dea seamă; în *Alcibiade,* dimpotrivă, Socrate își adresează *parrêsia,* vorbirea slobodă, unui tînăr care, tocmai, încă nu și-a dovedit calitățile de care are, totuși, nevoie dacă vrea să-și onoreze ambiția de a conduce Atena. Dramaturgia celor două dialoguri diferă, de asemenea, și ca încheiere, ca sfîrșit, ca rezultat filosofic, nu doar ca punct de pornire și cadru social. În *Lahes,* [într-adevăr,] se ajunge la constatarea că nu știm ce este curajul și că nimeni nu poate s-o spună. *Alcibiade,* din contră, se încheie cu descoperirea și cu postularea sufletului ca realitatea asupra căreia trebuie să ne concentrăm atenția.

În ciuda acestor diferențe, există un anumit număr de puncte comune, iar [apropierea] acestor două dialoguri ne permite să descoperim ceva destul de important nu numai pentru tematica socratică, ci și, cred eu, pentru întreaga filosofie occidentală. Aceste două dialoguri au, într-adevăr, în comun cel puțin faptul că fie față de niște oameni respectabili și onorabili precum Lahes și Nicias, fie față de acel adolescent dorit care este Alcibiade, *parrêsia* lui Socrate servește la a-i întreba pe interlocutorii săi (Nicias și Lahes pe de o parte, Alcibiade pe de altă parte) dacă sînt capabili să dea seamă de ei înșiși, să se explice în mod rațional pe ei înșiși *(didonai logon).* [În al doilea rînd,] această *parrêsia,* care servește pentru a le cere interlocutorilor să dea seamă de ei înșiși, trebuie să-i conducă și îi conduce efectiv {pe aceștia} la descoperirea faptului că sînt, într-adevăr, obligați să recunoască ei înșiși că trebuie să se îngrijească de ei înșiși. În sfîrșit, al treilea punct comun al acestor două dialoguri, în această îndumare *{conduction}* către îngrijirea de sine sau în această descoperire a faptului că trebuie să ne îngrijim de noi înșine și în consecințele ce [decurg] de aici, Socrate apare ca fiind cel care este capabil ca, îngrijindu-se de alții, să-i învețe să se îngrijească de ei înșiși. Această apropiere a celor dialoguri, în ciuda diferenței dramatugice care poate fi găsită între ele, ne îngăduie să sur-

1. Foucault analizase îndelung acest dialog în primele două cursuri din 1982 (*Hermeneutica subiectului*).

prindem rădăcina comună a două dezvoltări diferite din istoria filosofiei occidentale. Foarte schematic, putem spune așa.

Pe de o parte, *Alcibiade,* vă aduceți aminte, plecînd de la principiul potrivit căruia trebuie să dăm seama de noi înșine, procedează, grație parresiei socratice, la descoperirea și la instaurarea sinelui ca o realitate ontologică distinctă de trup. Iar această realitate distinctă, ontologic, de trup este desemnată cît se poate de explicit ca fiind sufletul *(psukhê)*. În *Alcibiade,* Socrate își interoga interlocutorul astfel: Ai fost de acord că trebuie să te ocupi de tine însuți, dar ce înseamnă "a te ocupa de tine însuți" și care este lucrul de care trebuie să ne ocupăm? Iar aici, Socrate, operînd o serie de distincții, îi demonstra lui Alcibiade că trebuie să se ocupe de această *psukhê*. Iar această instaurare a lui *psukhê* ca o realitate distinctă, ontologic, de trup, de care trebuie să ne ocupăm, era corelativă unui mod de cunoaștere de sine care avea forma contemplării sufletului de către el însuși și a recunoașterii de către el însuși a propriului său mod de a fi. Aduceți-vă aminte de toate acele pasaje în care Socrate spunea că sufletul trebuie să se privească pe el însuși, că este asemenea unui ochi care, încercînd să se vadă, ar fi obligat să privească în pupila unui alt ochi pentru a putea să se întrezărească pe sine. La fel, spune el, contemplînd realitatea divină, putem să surprindem elementul divin din propriul nostru suflet[2]. Și astfel, această instaurare a sinelui ca o realitate distinctă, ontologic, de trup, sub forma unei *psukhê* ce are posibilitatea și datoria etică de a se contempla pe sine, duce la apariția unui mod de spunere a adevărului, de veridicție, care are rolul și scopul de a conduce acest suflet {înapoi} pînă la modul de a fi și pînă în lumea care sînt ale lui. Această veridicție socratică, pe care o vedem dezvoltîndu-se în *Alcibiade* plecînd de la tema fundamentală, recurentă și comună, a preocupării de sine, desemnează, și pînă la un anumit punct circumscrie, ceea ce va constitui locul discursului metafizicii, atunci cînd acest discurs va trebui să îi spună omului cum stau lucrurile cu ființa lui și ce anume decurge, din acest fundament ontologic al ființei omului, ca etică și ca reguli de conduită.

În *Lahes,* în schimb, plecînd de la un același punct comun (trebuie să dăm seamă de noi înșine și să ne îngrijim de noi înșine), instaurarea sinelui nu se mai face absolut deloc în modul descoperirii unei *psukhê* ca realitate distinctă, ontologic, de trup, [ci] ca mod de a fi și ca mod de a face, mod de a fi și mod de a face de care – așa cum explicit se spune în *Lahes* – trebuie să dăm seamă de-a lungul întregii

2. Asupra acestui punct, cf. dezvoltarea din cursul din 13 ianuarie (*ibid.* {trad. rom., p. 76–78}).

noastre existențe. Felul în care trăim, felul în care am trăit – iată de ce anume trebuie să dăm noi seamă, și iată ce anume se oferă ca însuși obiectivul acestei dări de seamă. Altfel spus, darea de seamă cu privire la sine însuși, care în *Alcibiade* ne conducea spre acea realitate distinctă ontologic care este *psukhê,* în *Lahes* ne conduce spre cu totul altceva. Ne conduce spre *bios,* spre viață, spre existență și spre felul în care ne ducem această existență. Această instaurare a sinelui nu ca *psukhê,* ci ca *bios,* nu ca suflet, ci ca viață și mod de viață este corelativă unui mod de cunoaștere de sine care, bineînțeles, într-un anumit fel și în mod fundamental, ține, într-adevăr, de principiul "cunoaște-te pe tine însuți", nu degeaba atît de des amintit în *Alcibiade*. Însă acest *gnôthi seauton* la fel de valabil și în *Alcibiade,* și în *Lahes,* la fel de valabil și pentru a descoperi sufletul, pe de o parte, și pentru a evidenția problema lui *bios,* pe de altă parte, această cunoaștere de sine are, evident, o cu totul altă formă atunci cînd darea de seamă cu privire la sine însuși este subordonată problemei *bios*-ului (a vieții), nu descoperirii sufletului ca realitate ontologic distinctă. Această cunoaștere de sine, mai mult evocată [decît] efectiv aplicată în *Lahes,* nu are forma contemplării de sine a sufletului în oglinda propriei sale divinități. Acest mod de cunoaștere ia [forma] – cuvintele sînt din *Lahes,* am atras deja atenția asupra lor – probării, a examinării, a exercițiului, de asemenea, cu privire la modul de a ne conduce. Și conduce la apariția unui mod de a spune adevărul care nu circumscrie locul unui discurs metafizic posibil, a unui mod de a spune adevărul al cărui rol și scop este de a imprima acestui *bios* (acestei vieți, acestei existențe) o anumită formă.

Într-un caz, avem, așadar, un mod de a da seamă de sine însuși care conduce către *psukhê* și care, conducînd către *psukhê,* desemnează locul unui discurs metafizic posibil. În celălalt caz, avem o dare de seamă cu privire la sine însuși, "explicare rațională cu privire la sine însuși" care se orientează spre *bios* ca existență, spre un mod de a exista care trebuie, tocmai, examinat și pus la încercare, testat, verificat, probat tocmai de-a lungul acestei existențe. De ce? Pentru a-i putea da, imprima, prin intermediul unui anumit discurs adevărat, o anumită formă. Acest discurs de dare de seamă cu privire la sine.însuși trebuie să definească figura vizibilă pe care oamenii trebuie să o dea vieții lor. Această spunere a adevărului nu înfruntă riscul metafizic de a plasa, deasupra sau în afara trupului, această realitate diferită care e sufletul; această spunere a adevărului înfruntă, acum, riscul și pericolul pe care-l constituie faptul de a le spune oamenilor cum trebuie să se poarte pentru a avea curajul de care vor trebui să facă dovadă și prețul pe

care vor trebui să-l plătească pentru a putea să imprime vieții lor un anumit stil. Curaj al spunerii adevărului atunci cînd este vorba de a descoperi sufletul. Curaj al spunerii adevărului, de asemenea, atunci cînd se pune problema de a imprima formă și stil vieții. Avem aici, în confruntarea dintre {dialogurile} *Alcibiade* și *Lahes,* punctul de pornire ale celor două mari linii de dezvoltare ale veridicției socratice de-a lungul filosofiei occidentale. Plecînd de la această temă primă, fundamentală, comună a lui *didonai logon* (a da seamă de sine însuși), o [primă] linie se îndreaptă spre ființa sufletului *(Alcibiade),* cealaltă, spre formele existenței *(Lahes)*. Una se îndreaptă spre metafizica sufletului *(Alcibiade),* cealaltă, spre o stilistică a existenței *(Lahes)*. Iar celebrul "a da seamă de sine însuși", care constituie obiectivul urmărit cu obstinație de către *parrêsia* socratică – tocmai în asta constînd esențiala lui echivocitate, care nu va înceta să se manifeste în întreaga istorie a gîndirii noastre –, poate fi înțeles și a fost înțeles fie ca sarcina de a afla și de a enunța ființa sufletului, fie ca sarcina și travaliul ce constă în a imprima un stil existenței. Această dualitate dintre "ființa sufletului" și "stilul existenței" marchează, cred eu, ceva important pentru filosofia occidentală.

Dacă am insistat asupra acestei apropieri și asupra acestei divergențe fundamentale, așa cum pot fi ele surprinse între dialogurile *Lahes* și *Alcibiade,* este din următorul motiv. Încerc să regăsesc, în felul acesta, cel puțin în cîteva dintre liniamentele ei cele mai vechi și mai arhaice, istoria a ceea ce, pe scurt, am putea numi estetica existenței. Adică nu numai, nu atît, pentru moment, diferitele forme pe care au putut să le ia artele existenței, [ceea ce] ar necesita, evident, o serie întreagă de studii particulare. Ceea ce voiam era să surprind, să încerc să vă demonstrez și să-mi demonstrez mie însumi felul în care, prin apariția și prin întemeierea parresiei socratice, existența (*bios*-ul) a fost constituită în gîndirea grecească drept obiect estetic, ca obiect al unei elaborări și al unei percepții estetice: *bios*-ul drept o operă frumoasă. Avem aici deschiderea unui cîmp istoric de o mare bogăție. Avem, bineînțeles, de făcut istoria metafizicii sufletului. Dar avem, de asemenea, de făcut – ceea ce [constituie], pînă la un anumit punct, cealaltă latură și alternativa ei – o istorie a stilisticii existenței, o istorie a vieții ca frumusețe posibilă. Tot acest aspect al istoriei subiectivității, în măsura în care constituie viața în obiect al unei forme estetice, a fost multă vreme acoperit, mascat și dominat, bineînțeles, de ceea ce am putea numi istoria metafizicii, istoria lui *psukhê,* istoria felului în care a fost întemeiată și instituită ontologia sufletului. Această posibilă studiere a existenței ca formă frumoasă a fost, de asemenea, acoperi-

tă, mascată de studierea privilegiată a acelor forme estetice care au fost concepute pentru a da formă lucrurilor, substanțelor, culorilor, spațiului, luminii, sunetelor și cuvintelor. Pînă la urmă însă, trebuie să ne reamintim că, pentru om, felul de a fi și de a se conduce, de a se comporta, de a-și călăuzi viața, aspectul prin care existența sa apare în ochii celorlalți și în propriii săi ochi, urma, de asemenea, pe care această existență poate să o lase și pe care o va lăsa în amintirea celorlalți după moarte, acest fel de a fi, acest aspect, această urmă au făcut obiectul unei preocupări estetice. Au trezit, în ceea ce îl privește, o preocupare pentru frumusețe, pentru strălucire și pentru perfecțiune, un travaliu permanent și neîncetat reluat de punere în formă, cel puțin egal cu forma pe care aceiași oameni au încercat să o dea zeilor, templelor sau muzicii cuvintelor. Această estetică a existenței este un obiect istoric esențial care nu trebuie uitat în beneficiul și spre folosul unei metafizici a sufletului sau al unei estetici a lucrurilor și a cuvintelor.

Articulînd, în felul acesta, rudimentele acestei istorii la dialogurile socratice, încercînd să regăsesc în aceste dialoguri punctul de pornire a ceea ce eu numesc estetica existenței – iar aici lucrurile trebuie să fie clare –, eu nu pretind absolut deloc că această preocupare pentru existența frumoasă este o invenție socratică sau o invenție a gîndirii, a filosofiei grecești de la răspîntia secolelor al V-lea și al IV-lea. Ar fi cu totul aberant să fixăm atît de tîrziu momentul apariției preocupării pentru o existență frumoasă. Ar fi cu totul aberant să o situăm atît de tîrziu dacă ne gîndim că această preocupare pentru o existență frumoasă apăruse ca o temă deja absolut dominantă atît la Homer, cît și la Pindar. Ceea ce am vrut, în schimb, să surprind prin plasarea în acest moment socratic de la sfîrșitul secolului al V-lea a fost momentul în care s-a stabilit un anumit raport între această preocupare fără îndoială arhaică, veche, tradițională în cultura greacă, pentru o existență frumoasă, pentru o existență strălucitoare, pentru o existență memorabilă, și preocuparea de a spune adevărul. Mai exact, ceea ce aș vrea să surprind este felul în care spunerea adevărului, prin această modalitate etică ce apare odată cu Socrate în zorii filosofiei occidentale, a interferat cu principiul existenței ca operă {de artă} care trebuie modelată în toată perfecțiunea ei posibilă, felul în care preocuparea de sine, care multă vreme, înainte de Socrate și în tradiția greacă, ascultase de principiul unei existențe strălucitoare și memorabile, felul în care acest principiu [...] a fost nu înlocuit, ci reluat, deviat, modificat, reelaborat de acela al spunerii adevărului cu care trebuie să ne confruntăm în mod curajos, felul în care s-au combinat obiectivul unei frumuseți a existenței și sarcina de a da seamă de sine însuși în jocul adevărului. Arta existenței

și discursul adevărat, relația dintre existența frumoasă și adevărata viață, viața în adevăr, viața pentru adevăr – asta aș vrea să surprind. Apariția adevăratei vieți în principiul și sub forma spunerii adevărului *{dire-vrai}* (spunere a adevărului către ceilalți, către sine însuși, despre sine însuși și despre ceilalți), adevărata viață și jocul spunerii adevărului – aceasta este tema, problema pe care aș fi vrut să o studiez. Această problemă, această temă a raporturilor dintre spunerea adevărului și existența frumoasă, sau, pe scurt, această problemă a "adevăratei vieți", ar necesita, evident, o serie întreagă de studii. Este evident însă – și din nou vă rog să mă iertați că mă plîng – că este vorba de niște lucruri pe care încă nu le-am analizat eu însumi și pe care ar fi interesant să le studiem în grup, în seminar, să le putem discuta. Nu, nu sînt capabil în momentul de față – voi fi, poate, cîndva, sau nu voi, poate, niciodată – să vă țin un curs în regulă pe această temă a adevăratei vieți. Nu vreau decît să vă ofer, așa, cîteva schițe și cîteva liniamente. Dacă există printre dumneavoastră persoane interesate de această problemă, ei bine, le invit s-o studieze ceva mai de-aproape.

Cea de-a doua observație pe care aș vrea să o fac în legătură cu această apariție a problemei adevărata viață/estetica existenței este că am încercat, prin urmare, să regăsesc, prin Socrate, momentul în care imperativul spunerii adevărului și principiul frumuseții existenței au început să fie împletite cu preocuparea de sine. Am încercat să arăt, de asemenea, felul în care, pornind de aici, au putut să se deseneze două dezvoltări posibile: aceea a unei metafizici a sufletului și aceea a unei estetici a vieții. Nu pretind absolut deloc – iar aceasta este cea de-a doua observație pe care aș vrea să o fac – că între tema unei ontologii a sufletului și aceea a unei estetici a existenței ar exista ceva ca o incompatibilitate sau ca o contradicție de nedepășit. Se poate chiar spune, dimpotrivă, că aceste două teme au fost cu adevărat, și neîncetat, asociate. Practic, nu a existat ontologie a sufletului care să nu fie, de fapt, asociată definirii sau exigenței unui anumit stil de viață, unei anumite forme de existență. Așa cum nu există nici stil de existență sau formă de viață care să nu fi fost elaborată sau dezvoltată fără referirea, mai mult sau mai puțin explicită, la ceva de felul unei metafizici a sufletului. Ceea ce însă aș vrea să subliniez cît mai clar cu putință este că acest raport dintre metafizica sufletului și stilistica existenței nu este niciodată un raport necesar sau unic.

Altfel spus, stilistica [existenței*] nu ar putea constitui niciînd proiectarea, aplicarea, consecința sau punerea în practică a ceva de felul

* M. F. spune: a sufletului.

unei metafizici a sufletului. Între cele două raporturile sînt suple și variabile. Relația există, dar este îndeajuns de suplă pentru ca o serie întreagă de stiluri de existență total diferite să poată fi întîlnite și asociate uneia și aceleiași metafizici a sufletului. Chiar dacă am admite, plecînd de la o privire schematică și foarte de sus, că există o anumită constanță în metafizica sufletului proprie creștinismului, știți foarte bine că acesta a dezvoltat, în cadrul acestei metafizici a sufletului, niște stiluri de existență foarte diferite, fie în mod simultan, fie în mod succesiv. În creștinism au fost definite simultan mai multe moduri de existență. Viața ascetului nu este aceeași cu viața celui care trăiește ca toată lumea, viața mireanului nu este aceeași cu aceea a clerului, viața călugărului sau a preotului tradițional nu este aceeași cu a preotului secular etc. O serie întreagă de diferențe, de modulări în stilistica existenței sau chiar de stiluri de existență diferite au fost posibile simultan în interiorul unui cadru metafizic ce este, în esență, același. În creștinism mai pot fi găsite, și tot în legătură cu această metafizică ce rămîne mai mult sau mai puțin constantă, stiluri care au fost, succesiv, foarte diferite. Stilul ascetismului creștin din secolul al IV-lea sau al V-lea al erei noastre, de pildă, este foarte diferit de [acela al] ascetismul[ui] secolului al XVII-lea. Deci: metafizică relativ constantă, și totuși o stilistică a existenței care variază.

Putem însă întîlni și situația inversă, adică niște metafizici ale sufletului foarte diferite care să servească drept suport, drept termen de referință sau, să spunem, drept cadru teoretic pentru niște stiluri de existență ce rămîn relativ stabile. Am putea să privim, de exemplu, istoria stoicismului în felul acesta și să vedem felul în care stoicismul, începînd din epoca elenistică sau, în tot cazul, din perioada romană pînă tîrziu în secolul al XVII-lea european, a definit un anumit stil de existență pînă la urmă destul de constant, în pofida unor modificări de detaliu. Or, acest stoicism poate fi văzut dezvoltîndu-se în interiorul unui monoteism raționalist, așa cum se întîmplă cu stoicismul epocii imperiale. Îl putem găsi asociat unor forme de panteism sau creștinismului în același timp umanist și universalist al secolului al XVII-lea. Între metafizicile sau filosofiile sufletului și stilisticile existenței avem, așadar, un raport care poate fi întotdeauna analizat, dar care nu este niciodată constant, implicînd, de fapt, variații posibile atît de o parte, cît și de cealaltă.

În acest cadru general, în jurul acestei teme a adevăratei vieți, a stilisticii existenței, a căutării unei existențe frumoase în forma adevărului și a practicării spunerii adevărului, aș vrea – fără a ști încă absolut deloc pînă unde voi putea să duc această analiză, dacă va dura pînă la sfîrșitul anului sau dacă mă voi opri – să iau exemplul cinismului,

și asta din următorul motiv esențial. Părerea mea este că în cinism, în practica cinică, exigența unei forme de viață extrem de tipizate – cu reguli, condiții și moduri foarte precis caracterizate, foarte bine definite – este puternic articulată la principiul spunerii adevărului, a unei spuneri fără rușine și fără frică a adevărului, a unei spuneri neîngrădite și curajoase a adevărului, a unei spuneri a adevărului care împinge curajul și îndrăzneala pînă în punctul în care acestea se inversează, transformîndu-se într-o intolerabilă insolență. Această articulare a spunerii adevărului la modul de viață, această legătură fundamentală, esențială, în cinism, dintre a trăi într-un anumit fel și a-ți consacra viața spunerii adevărului, sînt cu atît mai remarcabile cu cu cît se realizează într-o oarecare măsură imediat, fără mediere doctrinară sau, oricum, în interiorul unui cadru teoretic destul de rudimentar. Și aici, însă, va fi nevoie de precizări. Ceea ce vă ofer acum este un simplu survol, o simplă semnalare a problemelor. În fapt, există cu adevărat un anumit cadru teoretic, dar este absolut evident că acest cadru este infinit mai puțin important, mai puțin dezvoltat, mai puțin esențial în practica cinică decît putea fi în platonism, firește, dar chiar și în stoicism sau în epicureism. Asupra tuturor acestor lucruri vom reveni. Pentru moment, aș vrea doar, pentru a justifica de ce mă interesează {tocmai cinismul}, să evidențiez cîteva trăsături care marchează cinismul, deosebindu-l radical atît de practica socratică, de la care s-a reclamat, totuși, foarte des, cît și de mișcările filosofice în care modul de viață era, totuși, foarte important.

Cinismul mi se pare a fi, prin urmare, o formă de filosofie în care modul de viață și spunerea adevărului sînt direct, nemijlocit legate una de alta. Cum se manifestă acest lucru? Nu vorbesc, pentru moment, decît de cinism în forma lui antică, așa cum poate fi el atestat în texte din perioada elenistică și romană, adică [la] Diogenes Laertios, [la] Dion Chrisostomos, pînă la un anumit punct [la] Epictet și în textele satirice și critice scrise de Lucian {din Samosata} la sfîrșitul secolului al II-lea sau de împăratul Iulian {Apostatul} în polemica sa împotriva cinicilor. În toate aceste texte se poate observa că, întotdeauna, cinicul este caracterizat ca omul parresiei, ca omul spunerii adevărului. Bineînțeles, termenul de *parrêsia* nu le este rezervat doar cinicilor, nu îi desemnează în mod constant și exclusiv pe aceștia. Îl putem găsi utilizat foarte des pentru a desemna multe alte forme de rostire filosofică neîngrădită, de vorbire liberă și veridică. Să ne aducem, de pildă, aminte de faptul că Arrianus, prefațînd *Convorbirile* lui Epictet, spune că vom putea înțelege, citind aceste convorbiri, în ce constă gîndirea și *parrêsia* lui Epictet, adică ce gîndea și cît de liber exprima acesta ceea

ce gîndea[3]. Cuvîntul *parrêsia* nu le este, evident, rezervat exclusiv cinicilor. Totuși, cu semnificația lui polivalentă, cu toată ambiguitatea valorii sale (vorbire liberă, dar și insolență), cuvîntul *parrêsia* le este permanent aplicat cinicilor. Portretul cinicului presupune, practic, întotdeauna menționarea [acestui cuvînt]. *Parrêsia,* vorbirea neîngrădită, figurează pe primul loc în blazonul cinicului și al cinsimului.

La Diogenes Laertios, de pildă, printre atîtea anecdote atribuite lui Diogene [Cinicul], poate fi întîlnită și aceasta. Într-o bună zi, este întrebat ce se poate afla cel mai frumos la oameni *(to kalliston en tois anthropois)*. Răspuns: *parrêsia* (vorbirea liberă)[4]. Observați, aici, felul în care tema frumuseții existenței, a formei celei mai frumoase care poate fi dată propriei existențe, și tema exercitării parresiei, a vorbirii libere, sînt legate direct.

Alt exemplu al acestei prezențe a parresiei în blazonul cinismului, în Cartea a III-a a *Convorbirilor,* în celebra Convorbire a 22-a (portretul cinicului), Epictet, care nu este cinic, face un portret al cinismului extrem de favorabil și, pînă la un anumit punct, foarte apropiat de el însuși. Este un fel de împingere la limită a propriei sale filosofii (trecere spre ascetismul radical). Nu trebuie, bineînțeles, să luăm acest portret realizat de Epictet drept portretul a ceea ce era cu adevărat cinismul în epoca sa, ci ca un fel de definire ideală a ceea ce ar putea fi cinismul, a ceea ce ar putea fi, într-o oarecare măsură, esența cinică a unei anumite forme de ascetism filosofic pe care Epictet însuși, de altfel, îl exemplifica în viața și prin filosofia sa. În acest capitol, Epictet arată că rolul cinicului este să îndeplinească funcția de spion, de cercetaș. Și folosește cuvîntul *kataskopos,* care are un sens precis în vocabularul militar: este vorba de acei oameni care sînt trimiși puțin înaintea oștirii pentru a se uita cît mai discret cu putință la ce face inamicul. Tocmai această metaforă este cea pe care o folosește aici Epictet, atunci cînd spune despre cinic că e trimis ca un cercetaș înainte, dincolo de frontul umanității, pentru a afla ce anume, din cuprinsul lumii, se poate dovedi fie favorabil, fie, dimpotrivă, ostil omului. Funcția cinicului [va

3. "Tot ce am auzit de la acest om [Epictet] în timp ce vorbea m-am străduit să transcriu pe cît posibil cu propriile lui cuvinte cu scopul de a păstra cu grijă pentru mine, cu gîndul la viitor, amintirea gîndirii sale și a rostirii sale libere *(dianoias kai parrêsias)*" ("Scrisoarea lui Arrianus către Lucius Gellius", în Épictète, *Entretiens*, trad. fr. de J. Souilhé {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}, vol. I, Paris, Les Belles Letres, 1943, p. 4). Cf., pentru o primă analiză a acestui pasaj, cursul din 3 martie 1982 (*Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 350–351).

4. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* {Cartea a VI-a, § 69, {trad. rom.}, p. 209}.

fi să repereze] unde se află oștirile inamice și unde, dimpotrivă, se găsesc punctele de sprijin sau ajutoarele pe care vom putea să le găsim, să le întîlnim, de care vom putea să beneficiem în lupta noastră. Tocmai de aceea nu va putea cinicul, trimis în recunoaștere, pe post de cercetaș, să aibă adăpost, casă sau chiar patrie. Este un rătăcitor, un om al galopului mereu înainte al omenirii. Iar după această rătăcire, după acest galop tot înainte al omenirii, după ce va fi observat cu atenție și își va fi îndeplinit misiunea de *kataskopos,* cinicul trebuie să se întoarcă. Și el se va întoarce pentru a anunța adevărul *(appaggeilein talêthê),* pentru a anunța lucrurile adevărate fără, adaugă Epictet, a se lăsa paralizat de frică[5]. Avem aici însăși definiția parresiei ca exercițiu de spunere a adevărului, pe care trebuie să-l vestim oamenilor fără a ne lăsa biruiți vreo clipă de teamă.

Voi prelua acum de la Lucian {din Samosata} altă serie de mărturii care demonstrează, într-adevăr, cît de mult erau asociate cinismul și practica perresiei, pînă acolo încît era cu neputință să descrii un cinic fără a te referi la practicarea de către acesta a parresiei. Lucian a polemizat foarte violent împotriva cinicilor, a realizat, de mai multe ori, niște portrete extrem de severe ale acestora, portretul lui Peregrinos de pildă (asupra căruia vom reveni ceva mai tîrziu). I-a satirizat, de asemenea, în numeroasele texte pe care le-a consacrat criticii filosofiei. Iar unul dintre aceste texte este celebrul *Tîrg de vieți (Biôn prasis {Filosofii la mezat})*[6], în care Lucian povestește, pe un ton glumeț, felul în care, la piață, diferiții filosofi vin să-și vîndă formulele de viață. Primul care apare e Diogene, care vine să vîndă viața cinică, propunînd-o la un preț nu foarte mare (doi oboli). Și se prezintă pe sine spunînd că este *alêtheias kai parrêsias prophêtes* (profetul adevărului și al parresiei, al adevărului și al francheței)[7].

Lucian, așa cum vă spuneam, își înmulțise atacurile la adresa cinicilor. Există însă cel puțin un text al său care le e favorabil cinicilor, sau cel puțin unui anumit personaj ce a reprezentat cinismul la Atena în secolul al II-lea: Demonax. Găsim la Lucian un elogiu adus lui De-

5. "În realitate, Cinicul este pentru oameni un cercetaș *(kataskopos)* a ceea ce le e favorabil și a ceea ce le e ostil. El trebuie mai întîi să exploreze cu precizie, apoi să se întoarcă și să vestească adevărul *(apaggeilai talêthê),* nelăsîndu-pe paralizat de spaimă" (Épictète, *Entretiens,* Cartea a III-a, Convorbirea XXII, 24–25, p. 73).

6. *Les Sectes à l'encan,* in *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate,* vol. I, trad. fr. d e E. Talbot, Hachette, Paris, 1912, p. 199–214 {Lucian din Samosata, *Filosofii la mezat,* in *Scrieri alese,* trad. rom. de Radu Hîncu, București, Univers, 1983, p. 82–98}.

7. "Într-un cuvînt, vreau să fiu proorocul adevărului și a neprefăcătoriei *(alêtheias kai parrêsias prophetês)*" (*ibid.*, § 8 {trad. rom., p. 86}).

monax, iar aici, foarte clar, acest cinic (acest bun cinic, acest cinic care prezintă o formă valabilă și acceptabilă a cinismului) apare, și el, ca un om care spune adevărul, ca omul parresiei. Acest lucru este spus cît se poate de explicit în deschiderea portretului lui Demonax, atunci cînd Lucian povestește că încă din copilărie Demonax se simțise mînat de un imbold natural spre filosofie[8] – asupra acestui punct de asemenea vom reveni, deoarece este vorba de întreaga problemă a naturalității vieții filosofice [...*]. Și, pornind de aici, Lucian reamintește faptul că această *parrêsia* (această vorbire liberă, deschisă, neîngrădită) și această libertate atrăseseră împotriva lui Demonax o ură la fel de mare ca aceea pe care fusese nevoit s-o înfrunte Socrate atunci cînd, în Atena secolului al V-lea, practicase la rîndul său *parrêsia*. Demonax a avut și el propriul său Meletos și propriul său Anytos, a fost denunțat și acuzat de impietate[9]. Lucian apropie procesul de impietate intentat lui Socrate de procesul de impietate care îi fusese intentat, recent, lui Demonax. Ce anume incriminează, acest proces de impietate? Este interesant, doarece *parrêsia* joacă un rol foarte precis: lui Demonax i s-ar fi reproșat mai întîi, dacă este să-l credem pe Lucian, că nu a adus ofrande zeiței Athena și că a refuzat să fie inițiat în Misterele de la Eleusis. Tîrît în fața tribunalului sub acest dublu cap de acuzare, Demonax răspunde (a avut mai mult noroc decît Socrate: a scăpat). Însă răspunsul său, cel puțin așa cum ni-l relatează Lucian, este foarte interesant în ceea ce privește refuzul său de a fi inițiat în Misterele de la Eleusis. Spune el: Bineînțeles că am refuzat să fiu inițiat în Misterele de la Eleusis. Pentru că, ar fi spus Demonax dacă este să-l credem pe Lucian, din două, una: fie Misterele sînt rele, ceea ce petrece acolo e rău, și atunci lucrul acesta trebuie să fie spus, trebuie să fie spus public pentru a-i opri din drum pe toți cei care n-au fost încă inițiați și ar avea nefericita idee sau nefasta dorință de a fi inițiați; fie Misterele sînt bune, ceea ce se întîmplă acolo e bine, și trebuie, prin urmare, să-i atragem spre ele pe toți cei pe care putem să-i convingem. Și într-un caz, și în celălalt, a le spune tututor adevărul despre Misterele de la Eleusis – că sînt bune sau că nu sînt bune – ține în mod absolut de funcția și de rolul filosofului. El trebuie să spună adevărul, trebuie să-l proclame,

8. "A fost călăuzit către studierea înțelepciunii de o înclinație naturală spre virtute și de o dragoste înnăscută pentru filosofie" (Lucien, *Démonax,* in *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate,* vol. I, § 3, p. 525) {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

* Pasaj inaudibil.

9. "Ura poporului a fost pentru el, la fel ca pentru Socrate, rodul vorbirii sale fățișe și al libertății sale" (*ibid.*, § 11, p. 527).

ține de obligația lui fie să-i abată pe oameni [de la], fie, dimpotrivă, să-i atragă pe oameni spre Misterele de la Eleusis. Trebuie s-o facă, spune textul, *hupo philanthropias* ("din dragoste pentru oameni")[10]. Legătura lui cu umanitatea, funcția lui de binefăcător al umanității [presupune] o *parrêsia* (o libertate de expresie) care implică dezvăluirea oricărui adevăr posibil cu privire la Misterele de la Eleusis. {Demonax} nu voia, prin urmare, să fie el însuși inițiat, deoarece, dacă ar fi fost inițiat, ar fi fost obligat să se angajeze să tacă. Și nu poate să se angajeze să tacă, tocmai el, care este un cinic, adică un om al parresiei. În toate aceste texte – am putea cita zeci și zeci de altele asemenea –, cinicul apare, într-adevăr, ca un *prophetês parrêsias* (un profet al vorbirii slobode, neîngrădite).

Atîta doar – iar aceasta este o altă trăsătură foarte importantă pe care o întîlnim constant referitor la cinici și la *parrêsia* lor – că această *parrêsia* este legată nemijlocit de un anumit mod de viață, într-un fel cu totul aparte și care merită, cred eu, să fie privit ceva mai îndeaproape. În {dialogul} *Lahes, parrêsia,* îndrăzneala de a spune adevărul, curajul care [îi îngăduia] {lui Socrate} să li se adreseze extrem de liber chiar și unor oameni atît de onorabili, de înaintați în vîrstă, de respectabili, de curajoși, de onorați precum Nicias și Lahes, nu îi era îngăduit, în fond, acestuia decît în măsura în care el oferise, de-a lungul vieții sale, un anumit număr de zăloguri și de garanții. Lahes, aduceți-vă aminte, invitat să i se supună lui Socrate, spunea: Mie îmi plac unii *logoi,* alții nu, depinde. Depinde de ce? De o anumită armonie, de o anumită omofonie între ce spune persoana care vorbește și felul în care trăiește. Avem, aici, apariția acelei probleme a spunerii adevărului în raport cu însăși viața celui care vorbește. Numai că raportul dintre spunerea adevărului și modul de viață la cinici intră, într-adevăr, într-un anumit fel, în cadrul general al acestei omofonii dintre a vorbi și a trăi *{le dire et le vivre}* așa cum apărea el desemnat în {dialogul} *Lahes.* În interiorul acestui cadru însă, raportul dintre spunerea adevărului și felul de a trăi este, la cinici, mult mai complicat și mai precis, cred. În primul rînd, pentru că în cinism, modul de viață nu este doar viața care arată și manifestă un anumit număr de virtuți, pe care Socrate le dovedise, de altfel, în ceea ce îl privește, precum cumpătarea, curajul, înțelepciunea. Modul de viață care e implicat, presupus, care servește drept cadru, drept suport, drept justificare, de asemenea, pentru *parrêsia,* se caracterizează prin niște forme extrem de precise și de codificate de comportare, prin niște forme extrem de ușor recognoscibile. Atunci cînd, mult mai tîrziu, împăratul Iulian {Apostatul} îi va

10. *Ibid.*

ataca pe cinici, în general, și mai cu seamă pe un anumit cinic pe nume Heracleios, care abuzase de rolul și de vocația sa, el îl va interpela pe acesta spunîndu-i: Ce avantaj îți aduc ție toiagul lui Diogene și *parrêsia* sa?[11] *Parrêsia* și toiagul sînt, astfel, legate laolaltă. Cinicul recurge la *parrêsia* și se folosește de toiag.

De fapt, acest toiag, în discursul *Contra lui Heracleios,* nu este decît un element dintr-un ansamblu binecunoscut, atestat în Antichitate. Cinicul este omul cu toiag, este omul cu desagă, este omul cu manta, este omul cu sandale sau cu picioarele goale, este omul cu barba hirsută, este omul murdar. Este, de asemenea, omul care vagabondează, este omul lipsit de orice inserție, care nu are nici casă, nici familie, nici cămin, nici patrie – aduceți-vă aminte de pasajul pe care vi l-am citat[12] –, este, de asemenea, omul care cerșește. Iar cu privire la faptul că acest fel de viață face în mod absolut corp comun cu filosofia cinică, în raport cu care nu constituie doar un ornament, există nenumărate mărturii. În Diogenes Laertios, de pildă, căsătoria, nunta paradoxală și ofensatoare dintre Crates și Hipparchia ține tocmai de asta. Hipparchia voia cu orice preț să-l ia de bărbat pe Crates, filosof cinic care, tocmai în această calitate a sa, nu voia să se căsătorească. Și atunci Crates, excedat de asiduitatea Hipparchiei care amenințase că se sinucide dacă nu o lua de nevastă, se proțăpește în fața ei, se dezbracă pînă la piele și îi spune: Iată care îți este bărbatul, iată ce posedă, hotărește-te, căci nu vei fi nevasta mea dacă nu îmi împărtășești modul de viață[13]. Modul de viață, definit, desenat cu toate elementele pe care le-am amintit adineauri, face, așadar, în totalitate parte din practica filosofică a cinicului. Or, acest mod de viață nu are doar rolul de a corespunde, într-o oarecare măsură, armonios discursului și veridicției cinicilor. Nu are doar o funcție omofonică, asemenea celei pe care o văzuserăm în *Lahes,* între viața lui Socrate și utilizarea de către el a parresiei. Modul de viață (toiagul, desaga, sărăcia, vagabondajul, cerșetoria) are niște funcții foarte precise în raport cu *parrêsia,* cu spunerea adevărului.

---

11. Julien (l'Empereur) {împăratul Iulian Apostatul}, *Contre Héracleios,* 225b–c, in *Oeuvres complètes,* vol. II–1, trad. fr. de G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963, § 19, p. 7 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

12. "Uitați-vă la mine, nu am adăpost, nu am patrie, nu am avere, nu am sclavi. Dorm pe tare. Nu am nici soție, nici copii, nici palat de guvernator, doar pămîntul, cerul și o manta veche" (Épictète, *Entretiens,* III, XXII, 47–48, p. 77).

13. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 96 {trad. rom., p. 216}.

În primul rînd, niște funcții instrumentale. Joacă rolul condiției de posibilitate pentru această spunere a adevărului. Vă citam adineauri pasajul din Epictet în care cinicul putea fi văzut jucînd rolul de *kataskopos* (de cercetaș, de iscoadă). Într-adevăr, dacă vrei să fii iscoada umanității și să te întorci ca să-i spui acesteia adevărul, ca să-i spui cu franchețe și curaj toate pericolele de care riscă să se izbească și care îi sînt adevărații dușmani, trebuie să nu fii legat de nimic. Pentru a putea să joci rolul celui care spune adevărul *[diseur de vérité]* și care îi trezește pe oameni *[éveilleur],* trebuie să fii liber de orice atașament. Așa cum spune Epictet în Convorbirea 22 din Cartea a III-a, cinicul nu poate să aibă familie, pentru că, în fond, întreaga umanitate este familia lui: "Om fiind, este părintele întregii suflări omenești, toți bărbații sînt fiii lui și toate femeile, fiicele lui"[14]. Iar în paragrafele 69–70, el spune: "Cinicul nu trebuie oare să rămînă liber de tot ce ar putea să-l distragă, pe de-a-ntregul în slujba lui Dumnezeu, capabil să se amestece printre oameni, neînlănțuit de obligații private?"[15] Cum ar putea el să se achite de toate aceste obligații "fără să distrugă în el însuși mesagerul, iscoada și eroul zeilor"? Pentru a fi *aggelos,* pentru a fi îngerul, pentru a exercita această funcție angelică[16], pentru a exercita această funcție catascopică de iscoadă și de cercetaș, el trebuie să fie, într-adevăr, liber de orice atașament. Modul de viață constituie, așadar, o condiție de posibilitate pentru exercitarea acestei *parrêsia*.

În al doilea rînd, acest mod de viață joacă și alt rol față de *parrêsia*. Este nu numai o condiție de posibilitate, ci are și o funcție reductivă: [aceea de] a elimina toate obligațiile inutile, cele care sînt primite și acceptate, de obicei, de toată lumea, neavînd însă un temei nici în natură, nici în rațiune. Iar acest mod de viață ca reducere a tuturor convențiilor inutile și a tuturor opiniilor de prisos este, evident, un fel de decapare generală a existenței și a opiniilor pentru a face să apară adevărul. Există, de exemplu, faimosul gest al lui Diogene, a cărei poveste a fost atît de des repetată de-a lungul Antichității, de a se masturba în piața publică spunînd: Dar de ce v-ați scandaliza, de vreme ce, în cazul masturbării, e vorba de satisfacerea unei nevoi de același ordin cu nevoia de hrană?[17] Or, eu mănînc în public. De ce nu mi-aș satis-

14. Épictète, *Entretiens,* III, XXII, 81, p. 82.

15. *Ibid.,* III, XXII, 69–70, p. 80.

16. "Adevăratul cinic [...] trebuie să știe că Zeus l-a trimis printre oameni și în calitate de mesager *(aggelos)*" (*ibid.,* III, XXII, 23, p. 72.)

17. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 46 {trad. rom., p. 204}, și VI, 69 {trad. rom., p. 209}.

face, atunci, și această nevoie tot în public? Așadar, mod de viață având această funcție reductivă față de convenții și de credințe.

În sfîrșit, și mai cu seamă, acest mod de viață propriu cinicilor are, față de adevăr, ceea ce am putea numi un rol de punere la încercare. El îngăduie apariția, în ireductibila lor nuditate, a singurelor lucruri indispensabile vieții umane, sau a ceea ce constituie esența cea mai elementară, cea mai rudimentară a acesteia. În acest sens, acest mod de viață face să apară, în independența, în libertatea ei fundamentală, ceea ce este, cît se poate de simplu, pur și simplu, viața, și deci ceea ce trebuie ea să fie. În vreme ce întregul demers socratic pe care-l aflam în *Alcibiade* consta, plecînd de la această preocupare de sine, în a defini, în radicala ei separație, ființa însăși a sufletului, aici avem de-a face cu o operație inversă, de reducere a vieții înseși, de reducere a vieții la ea însăși, de reducere a vieții la ceea ce este ea cu adevărat, potrivit propriului ei adevăr, acest {adevăr al vieții} fiind făcut să apară prin însuși gestul vieții cinice. În Convorbirea 22 din Cartea a III-a, cinicul spune: "Nu am nici nevastă, nici copii, nici palat de condus, ci doar pămîntul, cerul și o manta veche. Îmi lipsește ceva? Nu sînt eu oare lipsit de supărări și de temeri, nu sînt eu oare liber?"[18]

Cinismul nu se mulțumește, așadar, să cupleze sau să facă să-și corespundă, într-o armonie sau o omofonie, un anumit tip de discurs și o viață conformă principiilor enunțate în respectivul discurs. Cinismul leagă modul de viață și adevărul într-un mod mult mai strîns și mult mai precis. Face din forma existenței o condiție esențială pentru spunerea adevărului. Face din forma existenței practica reductivă care va lăsa loc spunerii adevărului. Face, în sfîrșit, din forma existenței un mod de a face vizibil, în gesturi, în trupuri, în felul de a se îmbrăca, în felul de a se comporta și de a trăi, adevărul însuși. Pe scurt, cinismul face din viață, din existență, din *bios* ceea ce am putea numi o alethurgie, o manifestare a adevărului.

Referitor la această temă a vieții cinice ca însăși manifestarea, ca însuși gestul adevărului, aș vrea să vă citez un text care este tîrziu, dar interesant. Și este interesant pentru că, pe de o parte, demonstrează îndelungata persistență a cinismului, în Antichitate și chiar pînă la sfîrșitul Antichității. Dar și pentru că face sensibile legăturile, care au fost atît de importante, dintre cinism și creștinism. Și, în sfîrșit, pentru că face apel la un termen care este extrem de important. Acest text poate fi întîlnit [la] Grigorie de Nazianz (secolul al IV-lea), în Cuvîntarea 25. În această cuvîntare, Grigorie de Nazianz, care în acel moment se

18. Épictète, *Entretiens,* III, XXII, 48, p. 77.

află la Constantinopol, face elogiul unui anumit Maxim, un creștin de origine egipteană care, născut într-o familie creștină, se retrăsese o vreme în pustiu, și a cărei faimă de sfințenie, de asceză, îl făcuse să fie remarcat de episcopul Alexandriei, care îl trimisese la Constantinopol. Grigorie, care în acel moment era episcop al Constantinopolului, îl primește – în realitate, lucrurile iau o întorsătură foarte urîtă, Maxim, devenit eretic, va fi condamnat și vor avea loc mai apoi niște lupte violente între Grigorie și Maxim, nu contează... {Grigorie} îl primește [prin urmare] pe acest om venit din Egipt în țara monahismului și a ascetismului, îl primește pe acest Maxim care a cunoscut și a practicat personal viața ascetică, și îi face un elogiu public. Îl prezintă ca pe un erou filosofic, îl prezintă ca pe un adevărat cinic. Și, vorbind despre Maxim, spune, cît se poate de exact, astfel: Detestă impietatea cinicilor (asupra acestui punct vom reveni ceva mai tîrziu, atunci cînd vom studia ceva mai îndeaproape cinismul; exista, într-adevăr, un întreg curent, dominant în cinism, de impietate, sau, în tot cazul, de necredință și de neîncredere, de scepticism față de zei și față de o serie de practici religioase) și disprețul lor față de divinitate, dar de la cinici a învățat frugalitatea, asemenea unui cîine care latră la alți cîini. Și după ce-l va fi definit, după ce-l va fi caracterizat astfel pe acest ascet creștin ca pe un erou filosofic care este un adevărat cinic, care a preluat din cinism ceea ce constituie miezul său important și valabil, anume frugalitatea și modul de viață, independent de toate falsele credințe sau falsele necredințe, Grigorie de Nazianz continuă, adresîndu-i-se de data aceasta direct lui Maxim: Te compar cu un cîine (comparația cu cîinele se referă, evident, la acea definiție a adevăratului cinism, pe care Grigorie îl elogiază la Maxim) nu pentru că ești necuviincios, ci datorită francheței tale *(parrêsia)*. Nu pentru că ești pofticios, ci pentru că trăiești de pe o zi pe alta; nu pentru că latri, ci pentru că veghezi la salvarea sufletelor[19]. Iar ceva mai departe, adaugă: Ești cel mai bun și mai desăvîrșit dintre filosofi pentru că ești martirul, martorul adevărului *(marturôn tês alêtheias)*[20]. Bineînțeles, *marturôn* ([de la verbul] *marturein*) nu desemnează doar martirul în înțelesul pe care noi ne-am obișnuit să-l dăm

19. Grégoire de Nazianze, *Discours,* 24–26, trad. fr. de J. Mossay, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" nr. 248), 1981; cf. Cuvîntarea 25: "Tu, filosof și înțelept [...] tu, cîine nu prin lipsa rușinii, ci prin franchețe *(parrêsian),* nu prin lăcomie, ci prin nepăsare, nu prin lătrat, ci prin apărarea binelui, prin vigilență spirituală" (1200B, 25, I, 2, p. 159) {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

20. "Tu, cel mai bun și mai desăvîrșit dintre filosofi – și aș adăuga: dintre martirii adevărului *(marturôn tês alêtheias)*" (*ibid.*, 1200A, 25, I, 1, p. 159).

acestui termen. Despre mărturisirea adevărului este aici vorba. Observați însă foarte clar că în gura lui Grigorie nu este vorba doar de mărturi{sire}a verbală a cuiva care ar rosti adevărul. Ci, într-adevăr, de cineva care, prin însăși viața sa, prin viața sa de cîine, nu va fi încetat, din clipa în care îmbrățișase ascetismul și pînă în prezent, să fie prin trupul său, prin viața sa, prin gesturile sale, prin frugalitatea sa, prin renunțările sale, prin asceza sa, martorul {mărturisitorul} viu al adevărului. {Maxim} a suferit, a îndurat, s-a supus privațiunilor pentru ca adevărul să prindă, într-un anumit sens, corp în propria sa viață, în propria sa existență, să prindă corp în propriul său corp.

Această expresie, *"marturôn tês alêtheias"* (a fi martorul {mărturisitorul} adevărului), e tîrzie, dar cred că putem s-o reținem pentru a caracteriza, în fond, ceea ce a fost cinismul de-a lungul întregii Antichități și, probabil, ceea ce va fi acel soi de cinism pe care îl putem întîlni, sub diferite profiluri, de-a lungul întregii istorii a Occidentului. Martir al adevărului în sensul de "martor {mărturisitor} al adevărului": mărturie care e oferită, manifestată, autentificată printr-o existență, printr-o formă de viață în sensul cel mai concret și mai material al termenului, mărturi{sir}e a adevărului oferită prin și în trup, îmbrăcăminte, comportament, fel de acționa, de a reacționa, de a ne conduce pe noi înșine. Corpul însuși al adevărului este făcut să devină vizibil – și rizibil –, printr-un anumit stil de viață. Viața ca prezență imediată, explozivă și sălbatică a adevărului, iată ce anume este manifestat în cinism. Sau: adevărul ca disciplină, ca asceză și ca despuiere a vieții. Adevărata viață ca viață de adevăr. A exercita în propria ta viață și prin propria ta viață scandalul adevărului, iată ce anume a fost practicat de către cinism, de la apariția sa, pe care o putem situa în secolul al IV-lea, în epoca elenistică, pînă cel puțin la sfîrșitul Imperiului Roman și – așa cum aș vrea să vă demonstrez – mult după aceea. A exersa în și prin propria ta viață scandalul adevărului, iată ce anume se află în miezul cinismului. Și tocmai acesta este motivul pentru care, în cinism, avem, după părerea mea, un punct cu totul special și care merită un pic de atenție, dacă vrem să facem istoria adevărului și istoria raporturilor dintre adevăr și subiect. Acesta este motivul pentru care aș vrea acum să mă opresc o clipă asupra acestei chestiuni a cinismului.

Logica, pedagogia, regulile oricărui învățămînt ar trebui să mă facă să vă vorbesc acum despre cinism așa cum putem încerca să-l reperăm, să-l desprindem din textele antice, după care să încerc să-i povestesc, dacă nu întreaga istorie, măcar cîteva dintre episoade. În realitate, voi face exact contrariul, pentru a încerca să explic de ce nu contenesc să vă închid în filosofia antică. Voi face un ocol și voi încerca să vă arăt

de ce și prin ce anume nu este cinismul, așa cum ni-l închipuim adesea, doar o figură oarecum aparte, singulară și pînă la urmă uitată, a filosofiei antice, ci o categorie istorică ce traversează, sub diferite forme și cu obiective diverse, întreaga istorie occidentală. Există un cinism care face corp comun cu istoria gîndirii, a existenței și a subiectivității occidentale. Tocmai despre acest cinism transistoric aș vrea să vă vorbesc un pic ora următoare. Iar data viitoare ne vom întoarce la ceea ce putem considera ca fiind nucleul istoric al cinismului din Antichitate.

Cursul din 29 februarie 1984

Ora a doua

Ipoteze cu privire la multipla posteritate a cinismului. – Posteritatea religioasă: ascetismul creștin. – Posteritatea politică: revoluția ca stil existențial. – Posteritatea estetică: arta modernă. – Anti-platonismul și anti-aristotelismul artei moderne.

O să vă cer să fiți îngăduitori. Ceea ce vă voi propune acum nu este nimic mai mult decît o plimbare, un excurs, o hoinăreală. Să ne închipuim că am putea să lucrăm în grup sau că am vrea să scriem o carte despre cinismul ca o categorie morală în cultura occidentală: cum am proceda? Dacă ar trebui să proiectez un astfel de studiu, iată cam ce aș spune... Data viitoare ne vom întoarce la cinismul istoric (cel din Antichitate), dar acum am avut chef, stîrnit oarecum, în ultimele săptămîni, referitor la cinism, să vă propun următoarele.

E cert că cinismul apare relativ ușor ca o figură oarecum anecdotică, nu doar marginală, a filosofiei antice. Și există mai multe motive pentru asta. În primul rînd, bineînțeles, foarte puternica descalificare, asupra căreia vom reveni, care a apăsat asupra cinismului în Antichitatea însăși, sau, oricum, atitudinea care a făcut ca, față de cinsim, filosofia instituită, instituțională, recunoscută să aibă întotdeauna o atitudine ambiguă, încercînd să distingă în cinism o serie întreagă de practici privite cu dispreț, condamnate, criticate violent și, pe de altă parte, un anumit nucleu care ar fi nucleul cinismului și care ar fi meritat, în schimb, să fie salvat. Această atitudine față de cinism a fost frecventă în Antichitate, cîntărind, cu certudine, foarte mult în descalificarea lui ulterioară. Cel de-a doilea motiv este că un anumit număr de filosofii antice i-au transmis gîndirii occidentale niște nuclee doctrinare extrem de puternice și de bine caracterizate, precum Platon, Aristotel – pînă la un anumit punct stoicismul, dar deja este mult mai puțin net. Nu este, evident, și cazul cinismului, iar asta pur și simplu pentru că textele cinice, care totuși au existat în număr destul de mare, ne sînt foarte puțin cunoscute, [dar] și pentru că, din cîte se pare, armătura teoretică a cinismului, în Antichitate chiar, a fost extrem de rudimentară. Doctrina cinică, așadar, într-o anumită măsură a dispărut. Dar să înseamne oare asta că cinismul, oarecum asemenea stoicismului, oarecum asemenea epicureismului, oarecum, mai ales, asemenea scepticismului – însă asupra acestui punct va trebui să revenim cu ceva mai

multe detalii –, nu se va fi transmis, nu va fi fost continuat și urmat decît, în primul rînd, ca o atitudine, ca un mod de a fi și mult mai puțin ca o doctrină? Am putea, așadar, să ne imaginăm istoria cinismului nu, repet, ca o doctrină, ci mult mai mult ca o atitudine și ca un mod de a fi, avînd, bineînțeles, justificările ei și ținînd cu privire la ea însăși propriul ei discurs justificativ și explicativ. Astfel încît, din acest punct de vedere, mi se pare că este posibil să facem, de-a lungul secolelor, o istorie a cinismului din Antichitate pînă în zilele noastre.

În ceea ce privește lucrările [referitoare la] această îndelungată istorie a cinismului, trebuie să spun că sîntem oarecum dezarmați. Din cîte știu eu, nu văd decît în texte germane referiri la această problemă a cinismului în îndelungata sa durată istorică, și în special scrieri dedicate raportului dintre cinismul, să zicem, modern (cinismul din gîndirea și din cultura europeană modernă) și cinismul antic. Ar trebui să fac cercetări ceva mai precise. Pentru moment, eu asta văd. Printre textele germane, mai întîi un text din 1953 al lui Tillich, intitulat *Der Mut zum Sein* (curajul de a fi, sau curajul în raport cu ființa)[1], text a cărui referire la Nietzsche este evidentă (voința de putere, curajul de a fi), la fel ca și, bineînțeles, aceea la existențialism. În acest text putem găsi o distincție – nu știu dacă aici apare pentru prima dată, dar în orice caz este explicită – între *Kynismus* și *Zynismus*. Tillich folosește termenul de *Kynismus* pentru a desemna cinismul antic, pe care îl definește, pe care îl caracterizează ca fiind o critică a culturii contemporane cinicilor din perspectiva naturii și a rațiunii. După care, din acest cinism el face să deriveze, cu notabile, considerabile diferențe însă, așa-numitul *Zynismus* contemporan, cinism contemporan despre care el spune că este un curaj de a fi tu însuți propriul tău creator. În *Parmenides und Jona*[2], Heinrich reia, în 1966, această distincție dintre *Kynismus* și *Zynismus,* consacrînd un capitol extrem de interesant, chiar în deschiderea cărții dacă îmi aduc bine aminte, îndelungatei istorii a cinismului [cu], o dată în plus, opoziția dintre *Kynismus*-ul antic și *Zynismus*-ul contemporan. *Kynismus*-ul antic ar fi, după el – ca răspuns la distrugerea cetății și a comunității politice a Antichității clasice –, o formă de afirmare de sine care, nemaiputînd să se raporteze la și să se sprijine pe structurile politice și comunitare ale vechii vieți, s-ar corela [după], și-ar căuta reperul și temeiul [în] animalitate. Afirmare de sine însuși ca animal, asta s-ar afla, după Heinrich, în miezul *Kynismus*-ului antic. Iar *Zynismus*-ul contemporan, al Europei

1. P. Tillich, *Der Mutzum Sein,* Stuttgart, Steingrüben, 1953, reed. Berlin, De Gruyter, 1991 / *Le Courage d'être,* trad. fr. de J.-P. Le May, Paris, Le Cerf, 1999.

2. K. Heinrich, *Parmenides und Jona,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

moderne, ar fi, la fel ca și *Kynismus*-ul antic, o afirmare de sine – și el marchează, într-adevăr, filiația sau cel puțin continuitatea experienței formei cinice –, însă această afirmare de sine s-ar face nu printr-o raportare la animalitate, ci s-ar efectua în fața și față de absurditatea și de absența universală a oricărei semnificații. Cel de-al treilea text la care am putea să ne referim este cartea lui Gehlen intiulată *Moral und Hypermoral*[3]. În primul capitol, autorul definește cinismul ca fiind un individualism, o afirmare a eului *(Ichbetonung)*. În sfîrșit, [cea de-]a patra carte, dar pe care nu o cunosc, care nu mi-a fost semnalată decît recent, apărută anul trecut în Germania, la Suhrkamp, este scrisă de cineva pe care îl cheamă Sloterdijk și poartă titlul solemn de *Kritik der zynischen Vernuft (Critica rațiunii cinice)*[4]. Nu vom fi cruțați de nicio critică a rațiunii, nici a celei pure, nici a celei dialectice, nici a celei politice, iar acum: "critica rațiunii cinice". Este o carte în două volume despre care nu știu nimic. Am auzit păreri, să spunem, divergente despre interesul pe care poate să-l prezinte această carte. În orice caz, este cert că în filosofia germană contemporană, de după Război, există o întreagă problematizare a cinismului în formele lui antice și moderne. Și ar fi, probabil, un lucru care ar trebui studiat ceva mai îndeaproape: de ce și în ce termeni au pus filosofii germani contemporani această problemă.

Dacă ar fi să mă limitez la primele trei texte pe care vi le-am citat, dat fiind că nu-l cunosc pe cel de-al patrulea, mi se pare că aceste interpretări, care prezintă, cel puțin, foarte marele interes de a pune problema cinismului în termeni de categorie transistorică, necesită, totuși, o serie de observații. În primul rînd, mi se pare că, în mod cît se poate de sistematic, acești autori opun un cinism cu valoare mai curînd pozitivă, care ar fi cinismul antic, unui cinism cu valoare negativă, care ar fi cinismul modern. În legătură cu asta se impune, bineînțeles, să atragem atenția asupra faptului că cinismul, chiar și în forma sa antică, a fost întotdeauna privit, perceput, în cultura antică, cu o foarte rnare ambiguitate. Și apoi, dacă vrem să-i redăm cinismului adevăratele sale dimensiuni ca formă de existență în Europa creștină și în Europa modernă, nu putem să-l judecăm pur și simplu într-un mod uniform negativ. Părerea mea este că aceste prime trei analize – nu vorbesc despre cea de-a patra – sînt clădite pe ipoteza unei discontinuități destul de

3. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik,* Athenäum Verlag, 1969.

4. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernuft*, Frankfurt am Main, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 / *Critique de la raison cynique,* trad. fr. de H. Hildenbrand, Paris, Bourgois, 1987 {*Critica rațiunii cinice,* vol. I, trad. rom. de Tinu Pârvulescu, 2000; vol. II, trad. rom. de Tinu Pârvulescu și Sanda Munteanu, 2003, Iași, Polirom}.

puternice și de bine marcate între cinismul antic și cinismul modern, ca și cum n-ar fi existat {și niște stadii} intermediare și ca și cum ar fi vorba de două forme, fără îndoială mai mult sau mai puțin înrudite, dar care s-au înfruntat violent. Dacă a existat o istorie îndelungată, neîntreruptă, a cinismului, implicînd, bineînțeles, forme diverse, practici diferite, stiluri de viață modulate în funcție de scheme diferite, este ușor de demonstrat existența permanentă a ceva care poate apărea ca fiind cinism*ul* de-a lungul întregii culturi europene.

În sfîrșit, și îndeosebi, în aceste interpretări, indiferent că e vorba de cea a lui Gehlen, de cea a lui Heinrich sau de cea a lui Tillich, cinismul este unanim prezentat ca un fel de individualism, de afirmare de sine, ca o exasperare a existenței particulare, a existenței naturale și animale, a existenței, în orice caz, în extrema ei singularitate, fie prin opoziție, ca reacție la dislocarea structurilor sociale ale Antichității, fie în fața absurdității lumii moderne. Individul și individualismul s-ar afla, în orice caz, în miezul cinismului. Axînd analiza cinismului pe această temă a individualismului, există [totuși] riscul de a rata ceea ce, din punctul meu de vedere, constituie una dintre dimensiunile [lui] fundamentale, și anume problema, aflată în miezul cinismului, a punerii în legătură a formelor de existență cu manifestarea adevărului. Forma de existență ca scandal viu al adevărului, asta mi se pare a se afla în miezul cinismului, cel puțin tot atît cît acel faimos individualism pe care ne-am obișnuit să-l regăsim tot timpul și pretutindeni. Ei bine, dacă vom fi de acord – aici este vorba doar de niște ipoteze, de o cercetare posibilă – să privim îndelungata istorie a cinismului plecînd de la această temă a vieții ca scandal al adevărului, sau a stilului de viață, a formei de viață ca loc de apariție a adevărului (*bios*-ul ca alethurgie), mi se pare că, atunci, am putea scoate în evidență un anumit număr de lucruri și am putea urmări un anumit număr de piste. Am putea vedea cel puțin trei factori, trei elemente care au putut, în îndelungata istorie a Europei, să transmită, sub forme, încă o dată, diverse, schema cinică, modul cinic de existență, în Antichitatea creștină mai întîi, și {apoi} în societatea modernă.

Primul suport al transferului și al pătrunderii modului cinic de a fi în Europa creștină l-a constituit, bineînțeles, cultura creștină însăși, practicile și instituțiile ascetismului. În ascetismul creștin găsim ceea ce, mult timp, vreme de secole, a constituit, cred eu, marele vehicul al modului cinic de a fi în întreaga Europă. Că [practicile ascetice] ale creștinismului antic au fost trăite și utilizate ca mărturi{sir}e a adevărului însuși, că ascetul creștin a vrut să dea corp adevărului, asemenea cinicului, prin înseși aceste practici, există foarte multe mărturii,

toate convergente în acest sens. Există, de altfel, nenumărate [exemple] ale acestei extreme proximități dintre practica denudării cinice ca mărturi{sir}e a adevărului, ca martiraj pentru adevăr, și asceza creștină ca mărturi{sir}e tot a adevărului (chiar dacă e vorba de alt adevăr). Unul dintre cele mai vechi se găsește, tocmai, la Lucian {din Samosata}, referitor la Peregrinos. Peregrinos era un filosof, un cinic a cărui moarte teatrală este povestită de Lucian. El își dăduse foc de viu, la Jocurile Olimpice, dacă nu mă înșel[5]. Și referitor la această moarte, Lucian scrie un text extrem de violent în care povestește viața lui Peregrinos și faptul că acesta, într-un anumit moment al vieții sale, a fost creștin, preluînd și practicînd pe cont propriu toate renunțările ce caracterizează viața creștină. De ce? În semn de fidelitate și de supunere față de cel pe care Lucian îl numește Sofistul, care a fost crucificat în Palestina[6]. Peregrinus este, prin urmare, un cinic care a trecut la creștinism sau un creștin care a devenit cinic. În orice caz, interferența dintre cele două forme e suficient de mare pentru ca un autor precum Lucian, evident destul de îndepărtat de aceste probleme și suficient de ostil tuturor acestor forme de practici, să poată să le confunde fără prea mare dificultate. La fel, mai tîrziu, și {împăratul} Iulian {Apostatul}, în critica sa la adresa cinicilor, va sublinia apropierea care există între viața cinică și viața creștină. Și este remarcabil faptul că Sfîntul Augustin, de exemplu, într-un pasaj pe care aș vrea să vi-l citez, amintește această problemă a cinicilor. Este vorba de un pasaj din *Cetatea lui Dumnezeu* (Cartea a XIX-a), în care el pune următoarea întrebare: Poate fi admis în comunitatea creștină și recunoscut drept creștin cineva care a fost adeptul modului cinic de viață (ceea ce dovedește că modul cinic de viață continua să fie practicat chiar și în comunitățile creștine, sau, în orice caz, că practicanții modului cinic de viață doreau, căutau să se integreze în comunitățile creștine)? Și răspunde Sfîntul Augustin: "Prea puțin contează, pentru această cetate, dacă, propovăduind credința care ne duce spre Dumnezeu, adoptăm un gen de viață sau altul [...]. Ea nu le impune, așadar, filosofilor, atunci cînd aceștia aleg să devină creștini, să își schimbe ținuta și felul de a trăi dacă acestea nu contravin religiei, ci să renunțe la doctrinele lor neadevărate"[7]. Lecția

5. Lucian din Samosata, *Despre moartea lui Peregrinos,* §§ 36–39 {in *Pagini alese,* p. 405–406}.

6. *Ibid.*, § 11 {trad. rom., p. 395}.

7. Saint Augustin, *La Cité de Dieu* {Sfîntul Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*}, XIX, 19, vol. 37, trad. fr. de G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 135 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

Sfîntului Augustin este cît se poate de clară: din moment ce doctrina e cea bună, putem fără nicio problemă să acceptăm în comunitatea creștină pe cineva care duce o viață cinică, poartă costumație cinică, trăiește asemenea unui cinic. La Sfîntul Ieronim, de exemplu (*Contra lui Iovinianus,* Cartea a II-a, paragraful IV, capitolul 14), putem întîlni ceva despre moartea lui Diogene, completat de un elogiu. El îi îndeamnă pe creștini să nu se arate mai prejos decît un filosof precum Diogene.

Că la începuturile creștinismului va fi existat o interferență extrem de marcată între practica cinică și asceza creștină nu trebuie, evident, să ne mire cu adevărat. Ceea ce trebuie însă, remarcat așa cum se cuvine este, de asemenea, faptul că prin intermediul, bineînțeles, al ascezei creștine și al monahismului, modul cinic de viață a fost transmis vreme îndelungată mai departe. Și chiar dacă referirile explicite la cinism, la doctrina și viața cinică, chiar dacă însuși termenul de "cîine" ca referire la cinismul lui Diogene dispar, multe dintre temele, dintre atitudinile, dintre formele de comportament care putuseră fi observate la cinici se vor regăsi în foarte multe mișcări spirituale ale Evului Mediu. Pînă la urmă, ordinele cerșetoare – acei oameni care, renunțînd la tot, adoptînd veșmintele cele mai simple și mai grosolane, pornesc la drum desculți pentru a-i chema pe oameni să vegheze asupra propriei mîntuiri, interpelîndu-i prin niște diatribe a căror violență a rămas celebră[8] – reiau, de fapt, un mod de comportare care e cel cinic. Franciscanii, cu totala lor renunțare la cele lumești, cu vagabondajul lor, cu sărăcia și cerșetoria lor, sînt cu adevărat, pînă la un anumit punct, cinicii creștinătății medievale. Cît despre dominicani, ei bine, știți foarte bine că își spuneau ei înșiși *Domini canes* (cîinii Domnului). Chiar dacă, din cîte se pare, apropierea de cinismul antic n-a fost făcută decît *a posteriori,* în fapt tocmai acest model, transmis prin intermediul creștinismului, este cel care fusese reactivat. Multe alte exemple [ale acestei reactivări] ar mai putea fi găsite și printre mișcările mai mult sau mai puțin eretice care au înflorit și s-au dezvoltat de-a lungul întregului Ev Mediu. Descrierea lui Robert d'Arbrissel, acest inspirator spiritual care a fost foarte important în Estul Franței, în Anjou și Touraine, la sfîrșitul secolului al XI-lea, este următoarea: îmbrăcat în zdrențe, mergea desculț dintr-un tîrg în altul, combatînd demoralizarea clericilor și chemîndu-i pe toți creștinii să facă acte de penitență. Sau, în legătură cu mișcarea valdesiană, găsim următoarea descriere: {adepții ei} nu au un domiciliu fix, circulă doi cîte

8. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse,* trad. fr. de S. Clémendot, Paris, Julliard, 1962 (ed. orig.: *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages,* Londra, Oxford University Press, 1957).

doi, precum apostolii *(tanquam Apostolicum)*, urmînd despuiați despuierea lui Isus *(nudi nudum Christum sequentes)*. Iar această temă (a urma nud nuditatea lui Isus, a urma despuiat totala despuiere a Crucificării) a fost foarte importantă în toată această spiritualitate creștină, or, și aici, ea face referire, cel puțin implicit, la faimoasa despuiere cinică, cu dubla ei valoare, de a constitui în același timp un mod de viață de totală despuiere și renunțare, și manifestarea, printr-o totală despuiere, a ceea ce constituie adevărul lumii și al vieții. Alegerea unei vieți înțelese ca scandal al adevărului, despuierea vieții ca modalitate de a constitui, în trupul însuși, teatrul vizibil al adevărului pare a fi fost, de-a lungul întregii istorii a creștinismului, nu numai o temă, ci și o practică deosebit de vie, de intensă, de puternică în toate eforturile de reformare care s-au opus Bisericii, instituțiilor ei, îmbogățirii ei, relaxării, de către ea, a moravurilor. A existat un întreg cinism creștin, un cinism anti-instituțional, un cinism pe care l-aș numi antiecleziastic, ale cărei forme și urme încă vii continuau să fie perceptibile în ajunul Reformei, în timpul Reformei și în interiorul Reformei protestante înseși, și chiar în Contrareforma catolică. Toată această îndelungată istorie a cinismului creștin ar putea fi făcută.

În al doilea rînd, la fel de interesant ar fi, venind ceva mai aproape de noi, să analizăm și un alt suport a ceea ce a fost modul cinic de viață, cinismul înțeles ca formă de viață în scandalul adevărului. Însă {acest suport} nu l-am mai afla în instituțiile și practicile religioase, ci în practicile politice. Iar aici, bineînțeles, mă gîndesc la mișcările revoluționare, sau cel puțin la unele dintre aceste mișcări despre care știți foarte bine, de altfel, că au împrumutat foarte mult din diferitele forme, ortodoxe sau nu, ale spiritualității creștine. Cinismul, ideea unui mod de viață care ar fi forma eruptivă, violentă, scandaloasă a adevărului face parte și a făcut parte din practica revoluționară și dintre formele pe care mișcările revoluționare le-au dobîndit de-a lungul secolului al XIX-lea. Revoluția, în lumea europeană modernă – este un fapt cunoscut și despre care am vorbit, cred, anul trecut –, nu a fost doar un proiect politic, ci și o formă de viață. Sau, mai exact, a funcționat ca un principiu care a determinat un anumit mod de viață. Și dacă, din comoditate, vreți să numiți "militantism" felul în care a fost definită, caracterizată, organizată, reglementată viața ca activitate revoluționară, sau activitatea revoluționară ca viață, se poate spune că militantismul, ca viață revoluționară, ca viață consacrată, total sau parțial, Revoluției, a avut, în Europa secolelor al XIX-lea și al XX-lea, trei mari forme. Două, mai ales, sînt cunoscute (cea mai veche și cea mai recentă), dar cea care mă interesează acum este cea de-a treia.

[În primul rînd, întîlnim] viața revoluționară sub forma socialității și a secretului, viața revoluționară {trăită} în societatea secretă (asociații, comploturi împotriva societății prezente și vizibile, constituirea unei socialități invizibile, subordonate unui principiu și unui obiectiv milenarist). Această latură a vieții revoluționare a fost, evident, foarte importantă la începutul secolului al XIX-lea.

În al doilea rînd, la cealaltă extremitate, avem militantismul, nu, însă, în forma socialității secrete, ci sub aceea a organizației vizibile, recunoscute, instituite, care caută să-și impună obiectivele și dinamica în întregul cîmp social și politic. Este militantismul care nu se mai ascunde în socialitatea secretă, ci se manifestă, se face recunoscut prin organizații sindicale sau partide politice cu funcție revoluționară.

Iar în al treilea rînd, cel de-al treilea mod important de a fi militant îl constituie militantismul ca mărturi{sir}e prin viața însăși, sub forma unui stil de existență. Acest stil de existență propriu militantismului revoluționar, și care asigură mărturi{sire}a de către viața însăși, se află în ruptură, trebuie să se afle în ruptură cu convențiile, obiceiurile, valorile societății. Și trebuie să manifeste în mod direct, prin forma sa vizibilă, prin practicarea sa constantă și prin existența sa nemijlocită, posibilitatea concretă și valoarea evidentă a unei alte vieți, a unei alte vieți care este adevărata viață. Și de data această, regăsim, exact în centrul experienței, al vieții, al militantismului revoluționar, această temă, atît de importantă și, în același timp, atît de enigmatică și de interesantă, a adevăratei vieți, a acelei vieți a cărei problemă fusese pusă deja de Socrate și a cărei tematică n-a încetat, cred, să străbată întreaga [gîndire] occidentală.

Viața revoluționară, viața ca activitate revoluționară a avut aceste trei aspecte: socialitatea secretă, organizația instituită și, în sfîrșit, mărturi{sire}a de către și prin viața însăși (mărturisirea adevăratei vieți de către viața însăși). Aceste trei aspecte ale militantismului revoluționar (socialitatea secretă, organizația și stilul de existență) au fost neîncetat prezente în secolul al XIX-lea. Fără a avea, evident, toate și tot timpul aceeași importanță. Schematic, am putea spune că au dominat pe rînd: aspectul socialității secrete a dominat clar mișcările revoluționare de la începutul secolului al XIX-lea; aspectul organizațional a devenit esențial în ultima treime a secolului al XIX-lea, odată cu instituționalizarea partidelor politice și a sindicatelor; iar aspectul mărturisirii prin viața însăși, al scandalului vieții revoluționare ca scandal al adevărului, a fost dominant, în mare, în mișcările de la jumătatea secolului al XIX-lea. Dostoievski, bineînțeles, ar trebui studiat aici, și, odată cu Dostoievski, nihilismul rus; iar după nihilismul rus, anarhismul

european și american; și, de asemenea, problema terorismului și felul în care anarhismul și terorismul, ca practicare a vieții pînă la moarte pentru adevăr (bomba care îl ucide chiar pe cel care o pune), apar ca un fel de ducere la limită, dramatică sau delirantă, a acelui curaj pentru adevăr pe care grecii și filosofia greacă îl postulaseră ca pe unul dintre principiile de bază ale vieții de adevăr. A merge pînă la adevăr, a face ca adevărul să explodeze chiar și expunîndu-te riscului de a-ți pierde viața sau de a face să curgă sîngele celorlalți este, într-adevăr, ceva a cărui îndelungată filiație poate fi regăsită de-a lungul întregii gîndiri europene.

Însă atunci cînd spun că acest aspect al mărturisirii prin viață a fost dominant în secolul al XIX-lea, că poate fi întîlnit mai cu seamă în acele mișcări ce merg de la nihilism pînă la anarhism și la terorism, nu vreau să spun că acest aspect va fi dispărut cu totul și că nu va fi fost decît o figură istorică din istoria revoluționarismului european. De fapt, această problemă a vieții ca scandal al adevărului poate fi observată reapărînd neîncetat. Problema stilului de viață revoluționar poate fi observată, astfel, reapărînd în mod constant în ceea ce putem numi stîngism. Reapariția stîngismului ca tendință permanentă în interiorul gîndirii și al proiectului revoluționar european s-a produs întotdeauna avînd ca sprijin nu dimensiunea organizației, ci tocmai acea dimensiune a militantismului care este socialitatea secretă sau stilul de viață, și uneori, prin paradoxul unei socialități secrete, manifestîndu-se și făcîndu-se vizibilă prin forme scandaloase de viață. N-ar trebui, de altfel, să credem că atunci cînd revoluționarismul ia forma organizării în partide politice, dimensiunea secretului și cea a stilului de viață, sau a vieții ca scandal al adevărului, dispare cu totul. Aici ar trebui să facem, evident, o analiză precisă a ceea ce au fost partidele revoluționare în Franța (Partidul Socialist și Partidul Comunist). Ar fi interesant de văzut felul în care s-a pus, în Partidul Comunist, problema stilului de viață, felul în care ea s-a pus în anii '20, felul în care, încet, încet, ea a fost transformată, elaborată, modificată și, pînă la urmă, inversată, de vreme ce au ajuns la acest rezultat paradoxal, dar care nu face, într-un anumit sens, decît să confirme importanța stilului de viață și a manifestării adevărului prin viața militantă. În situația actuală, toate formele, toate stilurile de viață care ar putea avea valoarea unei manifestări scandaloase a unui adevăr inecceptabil au fost eliminate, proscrise, însă tema stilului de viață continuă, totuși, să rămînă absolut importantă în militantismul Partidului Comunist Francez sub forma injoncțiunii, oarecum răsturnate, inversate, de a relua și de a pune în valoare, în propriul stil de viață, cu încăpățînare și vizibili-

tate, toate valorile primite, toate comportamentele cele mai obișnuite și toate schemele de conduită cele mai tradiționale. Ceea ce face ca scandalul vieții revoluționare – ca formă de viață care, în ruptură cu viața obișnuită, face să apară adevărul, depune mărturie pentru el {îl mărturisește} – să se inverseze acum, în aceste structuri ale Partidului Comunist Francez, [odată cu] scoaterea în evidență a valorilor primite, a comportamentelor obișnuite, a schemelor de conduită tradiționale, în opoziție cu ceea ce ar fi decadența burgheziei sau nebunia stîngistă. Ne putem imagina destul de bine cum ar putea să arate o astfel de analiză, importantă, totuși, de făcut, a stilului de viață din mișcările revoluționare europene, pe care, după știința mea, nimeni pînă acum n-a încercat să o facă: felul în care ideea unui cinism al vieții revoluționare ca scandal al unui adevăr inacceptabil s-a opus definirii unei conformități existențiale înțelese ca o condiție pentru militantismul în cadrul unor partide care își spun revoluționare. Acesta ar fi un alt obiect de studiu.

După mișcările religioase, de-a lungul întregului Ev Mediu și multă vreme după aceea, și [după] practica politică, începînd din secolul al XIX-lea, a existat, cred eu, și un al treilea mare vehicul, în cultura europeană, al cinismului sau al temei modului de viață ca scandal al adevărului. Acesta ar fi de găsit în artă. Și de data aceasta, istoria ar fi foarte lungă și foarte complicată. Ar trebui să ne întoarcem, probabil, mult înapoi, deoarece, oricît de clar afirmată, oricît de violentă va fi fost, în Antichitate, opoziția cinismului față de diferitele reguli de conduită și valori culturale și sociale, au existat totuși în Antichitate o artă și o literatură cinice. Satira, comedia au fost deseori străbătute de teme cinice și, mai mult chiar, ele au constituit, pînă la un anumit punct, un loc privilegiat pentru exprimarea temelor cinice. În Europa medievală și creștină, un întreg aspect al literaturii ar trebui, probabil, privit ca un soi de artă cinică. Istorioarele satirice *{fabliaux}* și comedia au fost deseori străbătute de teme cinice, ba chiar mai mult, au constituit, pînă la un anumit punct, un loc privilegiat de expresie pentru temele cinice. În Europa medievală și creștină, un întreg aspect al literaturii ar trebui, probabil, privit ca un fel de artă cinică. Istorioarele satirice *{fabliaux}* ar ține, fără îndoială, de această artă, la fel ca toată literatura pe care Bahtin a studiat-o[9] legînd-o mai cu seamă de sărbătoare și de carnaval, dar care, cred de asemenea, ține în mod cert

9. M. Bahtin, *François Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și Renaștere* (redactată în 1940, ediție originală în limba rusă în 1965) {trad. rom. de S. Recevschi, București, Univers, 1974}.

de această manifestare a artei cinice: problema raporturilor dintre sărbătoare și viața cinică (viața în stare nudă, viața violentă, viața care manifestă în mod scandalos adevărul). Am recupera, în felul acesta, multe dintre temele care au legătură cu carnavalul și cu practicile carnavalești. Părerea mea este însă că mai ales în arta modernă devine problema cinismului din cale afară de importantă. Că arta modernă a fost și continuă să fie, pentru noi, vehiculul modului cinic de a fi, vehiculul principiului punerii în legătură a stilului de viață cu manifestarea adevărului, {acest lucru} s-a petrecut în două feluri.

În primul rînd, odată cu apariția – la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, pe parcursul secolului al XIX-lea, din cîte știu, dar toate acestea ar trebui, repet, studiate – a ceva cu totul aparte în cultura europeană: viața artistă. [Cu toate acestea,] ideea potrivit căruia artistul, tocmai în calitatea sa de artist, trebuie să aibă o viață aparte, care nu poate fi redusă în totalitate la dimensiunile și normele obișnuite, era deja o idee împămîntenită. Ar fi de ajuns să citim, de exemplu, *Viețile pictorilor* de Vasari[10] sau autobiografia lui Benvenuto Cellini[11]. În ele se poate vedea foarte clar, foarte lesne admisă, ideea potrivit căruia artistul, tocmai în calitatea sa de artist, nu poate să aibă o viață întru totul asemănătoare cu a celorlalți. Viața sa nu este întru totul comensurabilă cu a celorlalți. La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, începutul secolului al XIX-lea apare însă ceva nou, ceva diferit față de ceea ce puteam întîlni, în timpul Renașterii, la Vasari. Este vorba de ideea, modernă cred, potrivit căreia viața artistului trebuie, prin însăși forma pe care o capătă, să constituie o anumită mărturie cu privire la ce este arta în adevărul ei. Nu numai că viața artistului trebuie să fie suficient de singulară pentru ca acesta să-și poată crea opera, ci trebuie să reprezinte, într-o anumită măsură, o manifestare a artei înseși în adevărul ei. Această temă a unei vieți artiste, atît de importantă de-a lungul întregului secol al XIX-lea, se bazează, în fond, pe două principii. Primul: arta este capabilă să dea existenței o formă aflată în ruptură cu oricare alta, o formă care este aceea a adevăratei vieți. Și al doilea: dacă are cu adevărat forma adevăratei vieți, viața poate constitui, reciproc, garanția că orice operă care își are rădăcina în ea și crește din ea

10. G. Vasari, *Viețile celor mai de seamă pictori, sculptori și arhitecți* [1546] {trad. rom. de Ștefan Crudu, 3 vol., București, Meridiane, 1962–1968}. (Cf. textul lui M. Foucault din 1962, "Le «non» du père", despre Hölderlin, care cuprinde deja o întreagă dezvoltare cu privire la filosofia acestor *Vieți*, in *Dits et Écrits*, vol. I, p. 192–193.)

11. *Viața lui Benvenuto Cellini scrisă de el însuși*, 2 vol. {trad. rom. de Ștefan Crudu, București, Meridiane, 1969}.

aparține cu adevărat dinastiei și domeniului artei. Consider, deci, că această idee a vieții artiste ca principală condiție a operei de artă, ca autentificare a operei de artă, ca operă de artă ea însăși, este un mod de a relua, din altă perspectivă, sub alt profil, cu altă formă, bineînțeles, principiul cinic al vieții ca manifestare a unei rupturi scandaloase prin care adevărul iese la lumină, se manifestă și prinde corp.

Dar asta nu e totul, mai există încă un motiv pentru care arta a fost, într-adevăr, în lumea modernă, vehiculul cinismului. Este ideea potrivit căreia arta însăși, indiferent că e vorba de literatură, de pictură, de muzică, trebuie să stabilească cu realul un raport care să nu mai fie de ordinul ornamentului, de ordinul imitației, ci de ordinul denudării, al demascării, al decapării, al excavării, al reducerii violente la elementarul existenței. Această practicare a artei ca despuiere și ca reducere la elementarul existenței este ceva care devine din ce în ce mai evident începînd, bineînțeles, cu mijlocul secolului al XIX-lea. Arta (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constituie ca locul de erupere a ceea ce se află jos, sub, dedesubt, a ceea ce, într-o cultură, nu are dreptul, sau măcar posibilitatea, de a se exprima. Și tocmai în această măsură putem vorbi de un antiplatonism al artei moderne. Dacă ați văzut expoziția Manet din iarna aceasta*, este izbitor: există un antiplatonism al artei moderne care a constituit marele scandal al lui Manet și care, cred, fără a fi o caracterizare a întregii artei posibile în momentul de față, a constituit o tendință profundă care poate fi regăsită de la Manet pînă la Francis Bacon, de la Baudelaire pînă la Samuel Beckett sau Burroughs. Antiplatonism: arta ca loc de erupere a elementarului, ca despuiere a existenței.

Și prin chiar acest fapt, arta stabilește cu cultura, cu normele sociale, cu valorile și canoanele estetice un raport polemic de reducție și negare, de respingere și agresiune. Este ceea ce face din arta modernă, începînd din secolul al XIX-lea, acea mișcare prin care, neîncetat, fiecare regulă postulată, dedusă, indusă, inferată plecînd de la fiecare din actele precedente este respinsă și refuzată de actul următor. Există, în toate formele de artă, un fel de cinism permanent față de orice artă instituită. Este ceea ce am putea numi caracterul antiaristotelic al artei moderne.

Arta modernă, antiplatoniciană și antiaristotelică: reducție, des-

* Foucault, care cu siguranță nu se referă aici la marea retrospectivă Manet de la Grand Palais (22 aprilie – 1 august 1983), evocă mai curînd expoziția de la Centrul Georges Pompidou *("Bonjour Monsieur Manet")*, care se ținuse din iunie pînă în octombrie 1983 și care prezenta, într-un mod de multe ori extrem de provocator, viziuni și variații realizate de artiști contemporani în jurul unor opere ale lui Manet.

puiere și evidențiere a elementarului existenței; refuz, respingere neîncetată a oricărei forme deja instituite. Această artă modernă, sub aceste două aspecte, are o funcție pe care am putea-o considera esențialmente anticulturală. Consensului culturii trebuie să i se opună curajul artei în adevărul ei barbar. Arta modernă este cinismul în cultură, este cinismul culturii întoarse împotriva ei înseși. Și chiar dacă nu doar în artă, mai cu seamă în artă se concentrează, în lumea modernă, în lumea noastră, formele cele mai intense ale unei spuneri a adevărului ce are curajul de a-și asuma riscul să deranjeze, să supere, să rănească. Și tocmai în această măsură, cred că am putea face o istorie a modului cinic, a practicii cinice, a cinismului ca mod de viață legat de o manifestare a adevărului. Această istorie ar putea fi făcută cu privire la arta modernă, tot așa cum ar putea fi făcută cu privire la mișcările revoluționare sau la spiritualitatea creștină. Vă rog să mă iertați pentru aceste survoluri, sînt doar niște observații, niște cercetări posibile. Data viitoare ne vom întoarce la lucruri mai serioase cu privire la cinismul antic. Vă mulțumesc*.

---

* Foucault nu pronunță aici o întreagă dezvoltare importantă ce poate fi regăsită în manuscris, și care continuă astfel:

"... multe întrebări ar trebui, evident, elaborate în jurul acestei probleme: însăși geneza acestei funcții a artei ca un cinism în interiorul culturii. Vezi, în *Nepotul lui Rameau,* primele semne prevestitoare ale acestui proces care va deveni manifest pe parcursul secolului al XIX-lea. Scandalul din jurul lui Baudelaire, Manet (Flaubert?); raportul dintre cinismul artei și viața revoluționară: apropierea și fascinația reciprocă între cele două (continua încercare de a lega curajul spunerii revoluționare a adevărului de violența artei ca erupere sălbatică a adevărului); dar și o nesuperpozabilitate esențială, datorată, fără îndoială, faptului că dacă această funcție cinică se află în miezul artei moderne, ea rămîne marginală în cadrul mișcării revoluționare, din momentul în care aceasta a început să fie dominată de formele organizaționale: atunci cînd mișcările revoluționare se organizează în partide, iar partidele definesc «adevărata viață» printr-o uniformitate și conformitate neabătută față de norme, printr-o uniformitate socială și culturală. Este evident că cinismul, departe de a asigura o legătură, constituie un punct de incompatibilitate între *êthos*-ul artei moderne și *êthos*-ul practicii politice, fie ea și revoluționară. Aceeași întrebare ar putea fi regăsită printr-o formulare diferită: cum a ajuns cinismul, care pare a fi fost o mișcare populară foarte răspîndită în Antichitate, să fie, în secolele al XIX-lea și al XX-lea, o atitudine în același timp elitistă și marginală, importantă în istoria noastră, chiar dacă termenul de cinism nu mai evocă decît niște valori negative? Mai trebuie adăugat ceva: cinismul poate fi apropiat de altă formă a gîndirii grecești: scepticismul. Și acesta, mai mult stil decît doctrină, mod de a fi, de a face și de a spune; și acesta, atitudine etică față de adevăr; atitudine de a fi, de a face și de a spune; atitudine de punere la încercare, de examinare, de punere a principiilor sub semnul întrebării. Dar cu o mare diferență: scepticismul este o atitudine de examinare des-

făşurată sistematic în domeniul cunoaşterii, care lasă cel mai adesea deoparte implicaţiile practice; în timp ce cinismul este centrat mai ales pe atitudine practică, articulîndu-se pe o lipsă de curiozitate *{incuriosité}* sau pe o indiferenţă teoretică şi pe acceptarea cîtorva principii de bază. Cert este, cu toate acestea, că din combinarea cinismului cu scepticismul a rezultat, în secolul al XIX-lea, «nihilismul», înţeles ca mod de a trăi într-o anumită atitudine faţă de adevăr. Trebuie să ne dezbărăm de obiceiul de a nu gîndi nihilismul decît sub aspectul din care este privit astăzi: fie sub forma unui destin propriu metafizicii occidentale, destin de care nu putem scăpa decît întorcîndu-ne tocmai la lucrul a cărui uitare a făcut posibilă metafizica însăşi; fie sub forma unui vertij al decadenţei propriu unei lumi occidentale incapabile să mai creadă în propriile valori. În primul rînd, nihilismul trebuie privit ca o figură istorică foarte precisă aparţinînd secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, ceea ce nu înseamnă că nu trebuie să-l înscriem în istoria lungă a ceea ce l-a precedat şi pregătit: scepticismul; cinismul. Şi, pornind de aici, el trebuie privit ca un episod sau, mai curînd, ca o formă precis situată din punct de vedere istoric a unei probleme care de multă vreme s-a pus în cultura occidentală: aceea a raportului dintre voinţa de adevăr şi stilul de existenţă.

Cinismul şi scepticismul au constituit două moduri de a pune problema eticii adevărului. Intersectarea lor în nihilism manifestă, într-adevăr, ceva esenţial, central în cultura occidentală. Acest ceva poate fi enunţat pe scurt cam aşa: atunci cînd preocuparea pentru adevăr pune neîncetat adevărul sub semnul întrebării, care este forma de existenţă ce îngăduie o astfel de chestionare? Care este viaţa necesară în momentul care adevărul nu ar fi necesar? Problema nihilismului nu este: dacă Dumnezeu nu există, totul este permis. Formula lui este mai degrabă o întrebare: dacă trebuie să mă lupt cu «nimic nu este adevărat», în ce fel trebuie să trăiesc? În inima culturii occidentale există o dificultate de a defini legătura dintre preocuparea faţă de adevăr şi estetica existenţei. Iată de ce mi se pare că cinismul este o chestiune importantă, chiar dacă, bineînţeles, deşi există multe texte despre el, ele nu ne permit să surprindem existenţa unei doctrine clar definite. Prea puţin contează însă istoria doctrinei, important este să stabilim o istorie a artelor existenţiale. În acest Occident care a inventat atîtea adevăruri atît de diferite şi care a modelat atît de multe şi atît de diferite arte existenţiale, cinismul nu încetează să ne reamintească adevărul că de foarte puţin adevăr are cu adevărat nevoie cel care vrea să trăiască cu adevărat, şi că foarte puţină viaţă e necesară atunci cînd ţii cu adevărat la adevăr."

Cursul din 7 martie 1984

Prima oră

Rememorări bibliografice. – Două personaje cinice opuse: Demetrius și Peregrinos. – Două prezentări opuse ale cinismului: ca impostură sau ca universal al filosofiei. – Îngustimea doctrinară și extensia socială a cinismului. – Învățătura cinică drept înarmare pentru viață. – Tema celor două căi. – Tradiționalitatea doctrinei și tradiționalitatea existenței. – Eroismul filosofic. – Faust *de Goethe.*

Am primit săptămîna aceasta o scrisoare de la o auditoare cu privire la *parrêsia* și la semnificațiile diferite și noi pe care le primește acest cuvînt în literatura creștină. Iar această auditoare îmi trimite o serie de referințe extrem de interesante din {Ioan} Casian, din Ioan Scărarul, din *Apoftegme,* din {Sfinții} Părinți etc. Totul sub maximă discreție însă: fără nume și fără adresă. Nu pot, deci, să-i răspund. Ce pot însă să spun este că are perfectă dreptate. Referințele ei sînt interesante, este tocmai punctul către care aș vrea să mă îndrept, dacă voi avea timp, anul acesta: să vă arăt felul în care, prin însăși evoluția termenului de *parrêsia* în Antichitatea greco-romană, s-a ajuns, în creștinism, la un fel de dislocare a sensurilor cuvîntului *parrêsia,* așa cum îl vom întîlni în literatura creștină. Desigur, atunci cînd Grigorie de Nazianz, făcînd elogiul lui Maxim, îl prezintă pe acesta ca fiind un cinic înzestrat cu *parrêsia,* cuvîntul este utilizat în înțelesul său cu totul tradițional[1]. Însă o serie întreagă de alte semnificații, pozitive sau negative, vor fi adăugate cuvîntului *parrêsia.* Și este tocmai ceea ce aș vrea să încerc să studiez ceva mai tîrziu. Aceasta ar fi scurtul răspuns la această scrisoare, răspuns sub forma unei promisiuni pe care nici măcar nu sînt sigur că voi fi în stare s-o țin.

În al doilea rînd, și legat tot de cinism. Am găsit în sfîrșit o carte, nu vreau să spun *cartea,* ci o carte despre cinism care este, cu siguranță, mult mai interesantă sau, oricum, mult mai documentată decît cele pe care le amintisem data trecută. Este tot o carte germană, pentru că, din cîte se pare, problema în același timp istorică și filosofică a cinismului i-a preocupat foarte mult pe germani, cel puțin de la sfîrșitul celui de al Doilea Război [Mondial] încoace. Este o carte care se găsește la Biblioteca Națională, care este scrisă de cineva pe care îl cheamă Heinrich Niehues-

1. Grégoire de Nazianze, Homélie 25 {Sfîntul Grigorie de Nazianz, Cuvîntarea 25; trad. rom. inexistentă sau neidentificată}, cf. *supra,* cursul din 29 februarie, prima oră.

Pröbsting, și care se intitulează *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*[2]. Observați cele două ortografieri ale cuvîntului *cinism: Kynismus* (cinismul antic) și *Zynismus* (noțiunea generală de cinism). Este o carte apărută în 1979 și pe care v-o recomand. Este vorba, în același timp, de o analiză foarte interesantă a cinismului antic și de o istorie a conceptului de cinism, foarte diferită, de altfel, în referințele ei, de schița extrem de vagă pe care v-am făcut-o data trecută, cînd încercasem să reperez măcar cîteva dintre vehiculele cinismului, ale vieții cinice, ale atitudinii cinice din cultura occidentală (din instituțiile creștine, din viața politică, din practica artistică). În cartea lui Pröbsting veți găsi, dimpotrivă, o serie întreagă de referiri la reflecția teoretică asupra cinismului, la însuși felul în care a fost reprezentat cinismul în istoria filosofiei din secolul al XVI-lea pînă azi, și, apoi, la diferiți autori care, mai mult sau mai puțin direct, s-au referit la cinism, uneori într-un mod cît se poate de explicit, precum Wieland[3] sau Friedrich Schlegel[4], dar și alții, precum Nietzsche[5] – [autorul oferă] bune indicații asupra modului în care cinismul lui Nietzsche a fost perceput, reflectat, criticat în chiar epoca sa sau imediat după, îndeosebi de către cineva pe care-l chema Ludwig Stein și care, în 1893, a scris o carte despre *Weltanschauung*-ul lui Nietzsche și pericolele lui, în care reperează, desemnează, denunță cinismul lui Nietzsche[6]. Toate acestea pot fi găsite în această carte. N-am citit-o în întregime, așa că nu pot să jur că nu comit o eroare spunînd că nu există în ea nimic despre *Nepotul lui Rameau,* care constituie, totuși, un moment, o cotitură în istorie reflecției occidentale asupra cinismului, și nici despre Sade[7]. În fine, cam asta ar fi, pentru aceia dintre dumneavoastră pe care ar putea să-i intereseze cinismul. Mai adaug – iar aici vă rog să-mi scuzați eroarea – că nu v-am vorbit despre cartea lui Glucksmann despre cinism *(Cynisme et Passion)*[8], în care este, efectiv, vorba de o reflecție asupra posibilității, semnificațiilor și valorilor pe care ar putea să le aibă cinismul în clipa de față.

---

2. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus,* München, W. Fink, 1979.

3. *Ibid.,* p. 228–231.

4. *Ibid.,* p. 245–250.

5. *Ibid.,* p. 250–278.

6. L. Stein, *Friedrch Nietzsche's Weltanshauung und ihre Gefahren,* Berlin, Deutsche Rundschau, 1893.

7. Cartea nu cuprinde nimic despre Sade, dar face, într-adevăr, referire la *Nepotul lui Rameau* (*ibid.,* p. 36–41).

8. A. Glucksmann, *Cynisme et Passion,* Paris, Grasset, 1981.

Să ne întoarcem acum, cu deplină umilință și modestie, la istoria cinismului în Antichitate, căruia aș vrea să-i dedic acest curs. Dacă nu voi avea timp să termin, vom continua data viitoare, deși efectiv aș încerca să termin azi. Voi începe prin a semnala cîteva probleme referitor la cinism, din care derivă atît singularitatea lui printre celelalte forme de reflecție și de practică filosofică ale Antichității, cît și dificultatea de a-l analiza. Pentru a spune lucrurile cele mai elementare, cele mai schematice, prima dificultate, precum și prima singularitate, în ce privește cinismul, o constituie varietatea atitudinilor și a conduitelor care, chiar în epocă, au fost desemnate, recunoscute ca ținînd de cinism. Există, bineînțeles, întotdeauna un nucleu central sau, cel puțin, un fel de stereotip care primește în mod regulat, în percepția tuturor, ștampila de cinism. Blazonul cinismului, am vorbit deja despre asta, este: bărbatul cu manta scurtă, cu barbă lungă și hirsută, cu picioarele goale și murdare, cu desagă și toiag, și care poate fi întîlnit la răspîntii, în piețele publice, la porțile templelor interpelîndu-i verde în față pe oameni. Dincolo, însă, sau alături de acest stereotip, de o parte și de cealaltă a acestui personaj familiar, semnalat încă din secolul al IV-lea [î.e.n.] și pe care-l vom regăsi în fața {împăratului} Iulian {Apostatul} în secolul al III-lea {e.n.}, de o parte și de cealaltă a acestui personaj, există multe alte forme de viață care, în epocă, se prezentaseră ele însele, fuseseră percepute, caracterizate, valorizate sau devalorizate ca forme de viață cinică. Voi lua două exemple extreme, sau, în orice caz, extrem de diferite.

Există un personaj care a fost foarte important, atît în istoria cinismului, în raporturile dintre gîndirea și viața cinică și gîndirea stoică – foarte important mai cu seamă pentru Seneca –, este vorba de celebrul Demetrius. Seneca îl citează adesea, întotdeauna cu infinite elogii, numindu-l "Demetrius al nostru"[9] și spunînd că este, probabil, una dintre cele mai remarcabile figuri ale filosofiei din vremea sa, dacă nu chiar ale filosofiei din toate timpurile. Așa cum îl putem vedea apărînd în textele lui Seneca, acest Demetrius este, evident, cineva care ducea o viață în mod cert despuiată, săracă, de vreme ce în una dintre scrisorile sale (62, 3), Seneca spune despre el că preferă să-l frecventeze pe Demetrius decît pe oamenii înveșmîntați în purpură. Iar oamenilor înveșmîntați în purpură, el li-l opune pe Demetrius *"deminudus"* (pe jumătate gol, despuiat)[10]. Același Demetrius este cel despre

9. "Demetrius al nostru *(Demetrius autem noster)* trăiește așa: nu ca și cum ar disprețui totul, ci ca și cum i-ar lăsa pe alții să le poată avea" (Seneca, *Epistole către Lucilius,* vol. I, scrisoarea 62, 3 {trad. rom. de Ioana Costa, Iași, Polirom, 2007, p. 196}).

10. "Îl port mereu cu mine pe Demetrius, om demn de tot respectul, și, lăsîndu-i

care Seneca, în *Despre binefaceri* (Cartea a VII-a), povestește că refuzase ferm, violent, o importantă sumă de bani pe care i-o oferise împăratul, care în cazul de față era Caligula. Demetrius și-ar fi însoțit acest refuz cu un comentariu. Ar fi spus, ceea ce sună perfect cinic: Dacă voia să mă ispitească, ar fi trebuit să-mi ofere tot Imperiul[11]. El voia să spună, prin asta, nu, bineînțeles, ca dacă i-ar fi fost oferit tot Imperiul ar fi acceptat și ar fi cedat ispitei, ci că ispita fiind o punere la încercare, o punere la încercare a capacității de rezistență prin care ne întărim pe noi înșine asigurîndu-ne propria suveranitate în fața lumii, că dacă ar fi trebuit să fie vorba de o punere cu adevărat serioasă la încercare, care să-i permită să se perfecționeze, să se întărească, să-și dezvolte capacitatea de rezistență, ar fi trebuit să i se ofere nu o sumă de bani, ci cel puțin întregul Imperiu. Abia în fața unei astfel de oferte ar fi trebuit să reziste, și abia în fața unei astfel de oferte victoria sa ar fi avut valoare și sens. Avem aici, în [acest individ] *seminudus,* ce refuză orice propunere care i se face și care își însoțește refuzul cu vorbe grele și insolente referitoare la caracterul de încercare pe care el îl dă întregii sale vieți, un personaj care este, într-adevăr, perfect cinic, corespunzînd cel puțin cîtorva dintre trăsăturile fundamentale ale existenței cinice. Nu trebuie să uităm însă că Seneca îl prezintă pe același Demetrius și ca pe un om de cultură, la mare distanță, în mod cert, de toți acei predicatori de stradă la care a fost redusă adesea imaginea cinicului. Tot în *Despre binefaceri* (Cartea a VII-a), Seneca vorbește despre elocvența sa. Descrie felul în care vorbește Demetrius, prezentîndu-l astfel: este un om de o desăvîrșită înțelepciune, avînd elocvența potrivită subiectelor importante, și care vorbește fără afectare, fără să solicite cuvintele, fără cuvinte căutate. Elocvența sa își urmărește obiectul cu o mare forță a minții, deplasîndu-se acolo unde o poartă propria mișcare *(impetus)*[12]. Definire

deoparte pe cei împodobiți cu purpură, vorbesc cu el și îl admir, cu toate că e îmbrăcat în zdrențe *(illo seminudo)*" (*ibid.,* p. 196–197).

11. "Așa, cînd Gaius Caesar a vrut să-i dăruiască lui Demetrius două sute de mii de sesterți, acesta a refuzat rîzînd, socotind că suma nu merită nici pe departe atîta cît făcea gloria de a nu o primi. [...] «Dacă avea de gînd să mă ademenească», a spus, «ar fi trebuit să mă încerce cu întregul lui regat» (Seneca, *Despre binefaceri,* VII, 11, 1–2 {trad. rom. de Ioana Costa, București, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2015, p. 354}).

12. "[...] un om de o desăvîrșită virtute, cu toate că el însuși și-o tăgăduia, de o statornicie solidă în tot ce-și propunea, de o elocință în stare să trateze și cele mai puternice subiecte, fără podoabe ale vorbei și fără expresii căutate, ci abordîndu-și *(impetus tulit)* tema cu mare curaj, după cum îl purta inspirația" (*ibid.,* VII, 8, 1, p. 348).

a elocvenței sobre, eficace, a elocvenței pînă la un anumit punct cinice, în măsura în care e despuiată de orice podoabă. E clar însă că această formă de elocvență pe care o descrie Seneca aici nu are nimic de-a face cu hărmălaia, cu insolențele, cu injuriile cu care predicatorii de stradă obișnuiesc să împroaște mulțimea. De altfel, însăși viața pe care o ducea Demetrius nu avea nimic de-a face cu această viață de agitator popular. Era un om legat de aristocrația romană, care a fost sfătuitorul unui întreg grup în care îi putem întîlni pe Thrasea Paetus sau pe Helvidius Priscus. Iar atunci cînd Thrasea Paetus e condamnat la moarte, sau obligat, în orice caz, de către împărat să se sinucidă, Demetrius este exilat împreună cu alți membri ai acestui grup, precum Helvidius Priscus. Nu va putea să se întoarcă decît atunci cînd Vespasian va lua puterea, în 69. Și de data aceasta va face, însă, parte dintr-un grup de opoziție, ce pare a fi organizat mai cu seamă în jurul celor care resping principiul unui imperiu ereditar. Iată-l, deci, din nou în grupul lui Helvidius Priscus, fiind expulzat încă o dată împreună cu ceilalți filosofi în anii 71–75[13]. Avem aici tipul însuși al unui filosof nu de curte, ci al unui filosof-consilier, sfătuitor sufletesc și sfetnic politic, al unor grupuri aristocratice. Nimic de-a face cu oratorul de stradă.

La extrema cealaltă, cinismul poate fi simbolizat de un personaj precum Peregrinos, pe care l-am amintit data trecută. Acesta este, dimpotrivă, un vagabond, un vagabond ostentativ care a fost, probabil, legat de mișcările populare antiromane din Alexandria și care, la Roma, își adresează învățătura așa-numiților *idiotai* (celor care nu au nici cultură, nici statut social și politic). Este expulzat din Roma. După care, dacă e să ne luăm după Lucian, va fi devenit, din cîte se pare, creștin[14]. Acest Peregrinos, înainte de a muri în niște condiții pe care le vom vedea imediat, trimite diferitelor cetăți testamentul său, alcătuit din sfaturi și legi. A jucat, sau a vrut să joace, spune Lucian în portretul extrem de critic pe care i-l face, un rol de profet, de conducător de thiasă[15]. Și a fost privit de oameni ca un pontif, ca un legiuitor și chiar ca un zeu[16].

13. Despre această istorie, cf. Cassius Dio, *Istorie romană,* Cartea LXVI, §§ 12–13 {trad. rom. de A. Piatkowski, București, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 271–273}, și *Analele* lui Tacitus (Cartea a XIV-a), precum și prima ei menționare la Foucault, în 1982 (*Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 144–145 și p. 150 n. 42).

14. *Despre moartea lui Peregrinos,* § 11 {in Lucian din Samosata, *Scrieri alese,* p. 395}.

15. Thiasa este un grup de fideli care își cinstesc zgomotos divinitatea (termenul este folosit mai ales pentru desemnarea cercurilor dionisiace). Lucian îl numește pe Peregrinos "căpetenie de thiasos" {"thiasarh"} *(ibid.)*.

16. *Ibid.*

Nimic nu simbolizează, probabil, mai bine opoziția dintre aceste două personaje – Peregrinos, care străbate lumea mediteraneană, frecventînd diferitele mișcări populare și religioase, și, la polul opus, Demetrius, atît de bine localizat în interiorul aristocrației romane – decît raportarea la moarte și la sinucidere. Nu știm cum a murit Demetrius, dar știm, pentru că Tacit ne-o relatează[17], că a fost îndrumătorul și sfătuitorul din momentul sinuciderii al lui Thrasea Paetus. Atunci cînd Thrasea Paetus, la ordinul împăratului, a fost obligat să se sinucidă, Demetrius este singura persoană care a avut acces la el. Thrasea Paetus s-a retras împreună cu el, iar cei doi au purtat, într-un mod cu totul socratic, o discuție despre nemurirea sufletului. Sinucidere tipic greco-romană, în marea tradiție a culturii antice, marcat filosofică, și, în același timp, întru totul conformă unei practici ce putea fi întîlnită, în acel moment, la Roma și în rîndurile aristocrației romane. Și, în paralel cu ea, avem sinuciderea lui Peregrinos. Căci și Peregrinos s-a sinucis, dar într-un cu totul alt fel. S-a sinucis arzîndu-se de viu, în apropiere de Olympia, după ce – dacă este să-l credem pe Lucian, care, încă o dată, îi face un portret foarte critic – va fi organizat această sinucidere, chemînd oamenii în jurul său și făcînd din propria sa moarte un fel de mare sărbătoare populară[18].

Există, prin urmare, o întreagă familie de atitudini foarte diferite unele de altele care sînt adunate sub aceeași caracterizare de cinism, dar care acoperă un evantai foarte larg, atît în ceea ce privește regulile sociale, cît și în ceea ce privește viața politică sau tradițiile religioase. Cinismul, în fond, prezintă niște scheme de atitudini care sînt destul de diferite și care fac oarecum greu de definit ceea ce ar putea să constituie atitudinea, sau o atitudine cinică prin excelență. Aceasta ar fi prima dificultate, prima confuzie de care ne izbim atunci cînd vrem să studiem cinismul.

Cel de-al doilea motiv care face destul de dificilă această analiză îl constituie – este mai interesant, dacă vreți, pentru a înainta un pic în însăși studierea a ceea ce va fi fost cinismul – ambiguitatea atitudinii care a fost exprimată cu privire la el, mai cu seamă în perioada maximei sale dezvoltări, adică din secolul I înainte de Cristos pînă în secolul al III-ea, pînă la Iulian {Apostatul} [chiar], să zicem. În această lungă perioadă de patru secole, întîlnim, într-adevăr, două lucruri ce caracterizează atitudinea față de cinism. În primul rînd, bineînțeles,

17. Cornelius Tacitus, *Anale,* XVI, 34–35 {trad. rom. de Gheorghe Guțu, București, Humanitas, 1995, p. 466–467}.

18. Lucian din Samosata, *Despre moartea lui Peregrinos,* §§ 20-39 {trad. rom., p. 399–407}.

foarte multe și foarte violente denunțări. Oricît de mare va fi fost ardoarea filosofilor antici de a se disputa unii cu alții, oricît de mare va fi fost asprimea care a fost opusă anumitor școli filosofice, epicureicilor de pildă, niciun portret făcut filosofilor nu le-a egalat, cred eu, ca violență pe cele care au fost realizate, prezentate referitor la cinism. Cinicului i se reproșează grosolănia, ignoranța, incultura. Iată, de exemplu, la sfîrșitul secolului al II-lea, [portretul pe care] Lucian {din Samosata} – mare adversar, evident, al filosofiei în general și al cinismului în particular – îl face cinicului. Este un pasaj dintr-un dialog intitulat *Fugarii,* în care cea care vorbește este Filosofia.

Acest pasaj este interesant, și ne vom întîlni cu el de două ori (acum aș vrea să vi-l citez ca pe unul dintre foarte multele portrete ale cinismului care au circulat în Antichitate, după care îl vom regăsi dintr-un motiv mult mai precis). În acest pasaj, Filosofia vorbește făcînd, într-o oarecare măsură, propria sa istorie și pe a celor care au venit s-o frecventeze sau care au încercat să-și însușească principiile și regulile vieții filosofice. În paragraful 12 din *Fugarii,* ea spune așa: "Există o specie de oameni demni de tot disprețul, de cele mai multe ori slugarnici și mercenari, care, supuși de mici unor munci de rînd, nu au putut să stabilească nicio legătură cu mine; sînt pradă sclaviei, obligați să-și cîștige traiul prin exercitarea unor meserii potrivite condiției lor: cizmari, tîmplari, postăvari, dărăcitori [...]. Ocupați cu aceste meserii de la cele mai fragede vîrste, nu auziseră niciodată pronunțîndu-se numele meu. Ajunși însă la vîrsta bărbăției și văzînd respectul pe care mulțimea îl arată apropiaților mei [adică adevăraților filosofi; M. F.], felul în care le tolerează vorbirea slobodă, în care le caută prietenia, în care le ascultă sfaturile, în care cedează la cea mai ușoară dojană, și-au închipuit că filosofia stăpînea totul cu puterea ei absolută. Să învețe tot ce e necesar pentru această profesiune li s-a părut prea lung sau, de fapt, imposibil. Pe de altă parte, de pe urma meseriilor lor puțin valoroase, dar deosebit de anevoioase abia dacă reușeau să-și ducă viața de pe o zi pe alta, iar jugul sclaviei le-a devenit apăsător, așa cum și este. Și ce fac ei atunci? Se hotărăsc să arunce ultima ancoră [...], acostează în portul Smintelii, cheamă în ajutor Neobrăzarea, Ignoranța și Nerușinarea, aliatele lor obișnuite, se înarmează cu o nouă provizie de injurii, pe care la țin la îndemînă, după care [...] se deghizează cum pot mai bine și adoptă un aspect foarte apropiat de al meu"[19]. Acest pasaj este interesant pentru întregul peisaj social – asupra căru-

19. *Les Fugitifs,* in *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate,* vol. II, §§ 12–13, p. 402 {trad. rom. inexistentă}.

ia voi reveni imediat – în care poate fi observat cinismul. Găsim în el {de asemenea} ideea potrivit căreia o anumită formă de cinism nu este decît o imitație, o caricatură, o schimonosire, o impostură a adevăratului cinism. În orice caz, avem aici un portret al grosolăniei, al ignoranței și al inculturii celor care practică, în genere, cinismul.

Un alt portret extrem de violent și de negativ al cinismului poate fi întîlnit la împăratul Iulian {Apostatul}, autorul a două texte îndreptate direct împotriva cinismului: discursul *Contra lui Heracleios* și cel intitulat *Contra cinicilor ignoranți*. În paragraful V din *Contra lui Heracleios,* Iulian scrie: "Acum, în numele Muzelor, răspunde-mi la următoarea întrebare despre cinism: este el oare o formă de nebunie, un gen de viață nedemn de un om sau chiar o înclinație bestială a sufletului care neagă tot ce înseamnă frumusețe, cinste, bunătate? [...] Dispariția oricărui respect față de zei și discreditarea oricărei prudențe omenești conduc la călcarea în picioare nu numai a legilor cărora le spunem onoare și dreptate, ci și a celor pe care zeii le-au întipărit în sufletele noastre și care ne-au convins pe toți, fără a trebui să ni se spună anume, că există o ființă divină: către ea ne îndreptăm noi privirile [...]. Să presupunem, apoi, că are loc și respingerea celei de-a doua legi, în chip natural sacră și divină, care impune o respectare totală și absolută a drepturilor celuilalt, și care ne invită să nu facem, în această privință, nicio confuzie cu vorba, cu fapta sau prin impulsurile ascunse ale sufletului [...]. Nu merită oare o astfel de atitudine să fie azvîrlită în *barathrum*[20]? N-ar trebui ca oamenii care propovăduiesc aceste doctrine să aibă parte de surghiun, fără a avea parte de asaltul tirsurilor[21], asemenea victimelor ispășitoare [...], ci de uciderea prin lapidare? Căci prin ce se deosebesc ei [...] de tîlharii deșertului și de «frații de pe coastă» care îi maltratează pe cei care trag la țărm? Îl disprețuiesc pe cel mort, după cum spun, ca și cum această nebunie nu s-ar lega de acei oameni!"[22] Este tot un portret extrem de violent făcut cinicilor, care însă, de data aceasta, nu [atacă] doar ipocrita imitare a filosofiei, ci faptul că cinicii se opun legilor divine, legilor omenești și oricăror forme de tradiționalitate și de organizare socială. Acestea sînt cele două mari

20. Prăpastie adîncă situată în Attica, în adîncul căreia era aruncați de obicei criminalii.

21. Toiag împodobit cu viță-de-vie și iederă și avînd în vîrf un con de pin, tirsul este atributul tradițional al lui Dionysos și al Menadelor.

22. Julien (l'Empereur) {împăratul Iulian Apostatul}, *Contre Héracleios,* 209b–210a, in *Oeuvres complètes,* vol. II, II–1, trad. fr. de G. Rochefort, § 5, p. 50–51 {trad. rom. inexistentă}.

puncte de care se agață, de obicei, critica cinicilor, dar mai există multe altele.

Totuși, în același timp și în opoziție cu acest cinism ostentativ, zgomotos, agresiv, negator al legilor, al tradițiilor și al regulilor, pînă și cei mai îndîrjiți adversari țin, întotdeauna, să atragă atenția asupra valorii și meritelor unui alt cinism, un alt cinism care, din contră, ar fi măsurat, echilibrat, educat, discret, cinstit și cu adevărat auster. Nu există, practic, critică la adresa cinicilor care să nu fie însoțită de o judecată explicit favorabilă la adresa adevăratului cinism, fie că e vorba de cinismul primitiv pe care ni se pare că-l recunoaștem sau pe care îl onorăm la Diogene sau Crates, de un cinism esențial pe care l-ar practica cinicii cei buni, sau de un cinism de principiu pe care l-am practica noi [înșine].

De exemplu, același Lucian {din Samosata}, care a m văzut cît de violent era împotriva cinicilor, fie atacîndu-l personal și direct pe Peregrinos (în textul despre moartea acestuia), fie atacîndu-i global, ca în *Fugarii,* ei bine, el îi dedică unui oarecare Demonax, pe care nu-l cunoaștem decît foarte vag, doar prin intermediul lui, un portret extrem de luminos, un lung și frumos portret a ceea ce ar constitui, în viziunea lui, viața cu adevărat cinică. Iar acest portret este, într-adevăr, conform, într-un anumit număr de puncte, cu cîteva dintre principiile generale ale cinismului. În acest text al lui Lucian, Demonax este prezentat ca un om înclinat în primul rînd spre filosofie, printr-o mișcare care îi e înnăscută[23]. Constituie, într-adevăr, una dintre temele importante ale cinismului faptul că deplasarea către filosofie nu trebuie s-o așteptăm, în fond, din partea unei culturi, a unei formări sau a unei învățări. De la natură, în primul rînd, ești sau te naști filosof. În dialogul, evident mitic, pe care Dion Chrisostomos povestește că ar fi avut loc între Diogene și Alexandru {cel Mare}, Diogene explică, într-adevăr, că "rege", în înțelesul filosofic al termenului, nu devii. Ești, ești de la natură pentru că te naști ca un fiu al lui Zeus[24]. Demonax, din acest punct de vedere, este și un soi de fiu al lui Zeus. Este înclinat în mod natural spre filosofie printr-o mișcare înnăscută, ceea ce nu îl împiedică, adaugă imediat Lucian, să fie un om cultivat. Nu s-a bazat, oarecum, pe această mișcare naturală spre filosofie ca să rămînă incult. Dimpotrivă, a citit foarte mult și a învățat foarte multe de la poeți. S-a familiarizat

23. *Démonax*, in *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate,* vol. I, § 3, p. 525.

24. Dion Chrisostome, Discours IV: *Sur la royauté*, in *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages,* ediție și trad. fr. de L. Paquet, Paris, Le Livre de poche, 1992, §§ 21–23, p. 205–206 {trad. rom. inexistentă}.

cu principiile filosofiei, ferindu-se, de altfel, să se închidă într-o filosofie anume, ținînd, în schimb, să combine cele mai bune elemente ale diferitelor filosofii. [Lucian] adaugă că Demonax și-a completat această cultură literară și filosofică cu antrenamente de rezistență fizică, nu, firește, exerciții de gimnastică ca în educația aristocratică, ci antrenamente de dezvoltare a capacității de rezistență fizică, unele care să-i permită să facă față privațiunilor și durerilor: antrenamente fizice de rezistență la frig și la foame. În portretul său, Lucian mai subliniază și o altă trăsătură ce demonstrează, într-adevăr, că există un cinism bun și adevărat pe care pînă și el este în stare să-l recunoască. El îl prezintă, într-adevăr, pe Demonax ca pe un fel de practician al adevărului, practician al adevărului care și-a consacrat întreaga viață libertății *(eleuthêria)* și parresiei *{parrêsia},* oferindu-le tuturor un exemplu de cunoaștere de sine. Însă la el această preocupare pentru adevăr nu îmbracă, potrivit lui Lucian, forma violenței, a agresiunii, a insultei, ca la atîția alți cinici[25]. Ca bun medic al oamenilor, preocupat să le salveze acestora sufletul, Demonax ar fi practicat blîndețea și, disprețuind totodată avuțiile și onorurile, ar fi ținut să ia parte la viața cetății[26]. Acest portret se încheie cu evocarea lui Demonax bătrîn: în pragul morții, primit, adăpostit, susținut, întreținut de diferiți cetățeni ai Atenei, primit în case și oferindu-le tuturor sfaturile necesare sau utile pentru a asigura fie pacea și buna înțelegere în sînul familiilor, fie pacea și buna înțelegere în întreaga cetate[27]. Om al adevărului, în mod cert, om care nu se teme niciodată să spună adevărul – este evident –, acest Demonax este, în același timp, cineva pentru care practicarea adevărului este o practică blîndă, o practică curativă și terapeutică, o practică a păcii, nu a insultelor și a atacurilor[28]. Așa cum se poate observa, pînă și Lucian poate să ofere despre cinism un portret și o imagine pozitivă.

---

25. Lucien, *Démonax,* § 7, p. 526.

26. *Ibid.,* § 3 ("disprețuind toate bunurile acestei lumi") și § 7, p. 525–526

27. "A trăit aproape o sută de ani, n-a suferit niciodată de vreo boală, nu l-a durut niciodată ceva, n-a deranjat niciodată pe nimeni, nu a cerut niciodată nimic, le-a fost întotdeauna de ajutor prietenilor și nu și-a făcut niciodată dușmani. Atenienii și întreaga Grecie îl îndrăgeau atît de mult încît, atunci cînd trecea, magistrații se ridicau în picioare și toată lumea tăcea. Spre sfîrșitul vieții, cînd era deja foarte bătrîn, intra, fără a invitat, în prima casă care-i ieșea în cale, cina și își petrecea acolo noaptea. Locuitorii priveau această întîmplare ca apariția unui zeu, fiind convinși că un geniu bun venise să le viziteze locuința. Cînd trecea pe stradă, brutărești se băteau pe el, rugîndu-l să le accepte pîinile: aceea a cărei pîine era acceptată se considera fericită. Chiar și copiii îi aduceau fructe, spunîndu-i tată" (*ibid.*, § 63, p. 534).

28. "N-a fost auzit strigînd, certîndu-se în mod violent, lăsîndu-se cuprins de mînie

Într-un spirit mult mai apropiat de preocuparea filosofică, împăratul Iulian {Apostatul}, în discursul său *Contra lui Heracleios,* face elogiul adevăratei filosofii cinice, aceea pe care pretinde a o afla la Diogene și la Crates, care ar fi fost adevărații întemeietori ai adevăratului cinism al cărui exemplu ar fi, azi, neglijat. Și printre principalele calități pe care el li le recunoaște lui Diogene și lui Crates, opunîndu-i, pe amîndoi, cinismului actual, Iulian atrage atenția asupra faptului că la ei nu există nicio deosebire, nicio distanță, nicio contradicție între fapte și vorbe. Iată, de exemplu, ce scrie Iulian: "Ce formă îmbrăca, prin urmare, comerțul cu filosofii noștri [Diogene și Crates; M. F.]? Faptele le precedau vorbele. Cei care prețuiau sărăcia [Diogene și Crates; M. F.] erau primii care își disprețuiau avuția [trimitere la informația potrivit căreia Crates și-ar fi abandonat toate bunurile pe care le moștenise din partea familiei; M. F.]; cei care lăudau modestia [tot Crates și Diogene; M. F.] erau primii care practicau simplitatea în tot și în toate; cei care eliminau din viața celorlalți pompa teatrală și aroganța erau primii care locuiau în piețele publice și în incintele consacrate Zeilor. Mai înainte de a ataca libertinajul cu vorba, ei îl combăteau prin actele lor, dovedind prin fapte, nu prin vociferări, că este posibil să domnești alături de Zeus atunci cînd nu mai ai aproape nicio nevoie sau cînd nu mai ești tulburat de trup"[29]. Există, prin urmare, un adevărat cinism, și este acela care a fost manifestat prin vorbe, dar mai cu seamă prin fapte, de către Crates și de către Diogene.

Nu numai că există acest cinism primitiv, la care Iulian face referire și pe care-l omagiază, dar Iulian, și asta este foarte interesant, vede, de asemenea, în cinism un fel de filosofie universală, filosofie universală care ar fi în același timp valabilă pentru toată lumea și accesibilă tuturor. Acest pasaj se găsește în cel de-al doilea discurs *(Contra cinicilor ignoranți)*. Iată ce spune el: "Cît despre mine, care doresc să vorbesc respectuos despre zei și despre cei care au pășit pe calea către viața divină, sînt convins că și înainte de el [se referă la Heracles, din care tocmai făcuse, potrivit tradiției cinice, însuși întemeietorul filosofiei, mai ales al filosofiei ascetice; M. F.] au existat, nu numai la eleni, ci și printre barbari, oameni care au practicat această filosofie [această filosofie cinică al cărei nucleu se află, după părerea sa, la Crates și

atunci cînd trebuia să dojenească pe cineva. Vîna viciile, dar îi ierta pe cei vinovați: voia ca modelul să fie medicii care vindecă boli, dar nu se înfurie pe bolnavi" (*ibid.*, § 7, p. 526).

29. Julien (l'Empereur) {împăratul Iulian Apostatul}, *Contre Héracleios,* 214b–c, § 9, p. 56–57.

la Diogene, iar înaintea lui Crates și a lui Diogene, la Heracles și chiar înainte de el: au existat peste tot, și printre eleni, și printre barbari, oameni care au practicat această filosofie; M. F.], care este, din cîte se pare, universală, întru totul naturală,neavînd nevoie de niciun studiu aparte. Este de-ajuns să alegi ceea ce este cinstit din dorință de virtute și din repulsie față de viciu. Și nu este, de asemenea, nevoie să deschizi mii de tomuri, deoarece, așa cum spune, «nu erudiția face mintea deșteaptă». Și nu trebuie să te supui altei discipline decît cea pe care o îndură, în toată diversitatea lor, adepții celorlalte școli filosofice"[30].

Observați, așadar, această reprezentare a cinismului, care este foarte interesantă, reprezentare tîrzie, dar extrem de semnificativă. Cinismul apare aici ca o filosofie cu adevărat veche, din moment ce urcă în timp, chiar dincolo de filosofi istoricește sau pseudo-istoricește reperați precum Diogene sau Crates, pînă la Heracles. Iar dincolo de Heracles, ea urcă înapoi pînă la oameni, pînă la toți oamenii, fie ei eleni sau barbari. Universalitate, dacă vreți, culturală și, în același timp, cu vechime. În al doilea rînd, această filosofie, atît de veche și atît de universală, nu trebuie să facă obiectul unor studii particulare sau speciale pentru a fi dobîndită. Foarte puține lucruri de ordinul cunoașterii: practicarea unui anumit număr de virtuți pînă la urmă elementare, pe care toată lumea le poate deprinde și pentru practicarea cărora toată lumea poate să se exerseze, e suficientă pentru a constitui însuși nucleul cinismului. A treia idee: această vechime, această universalitate și această accesibilitate constituie, în același timp, un fel de sincretism filosofic, din moment ce e suficient să extragi din fiecare filosofie existentă un anumit nucleu elementar legat de practicarea virtuților pentru a obține, pînă la urmă, modalitatea cinică a existenței. Cinismul apare, așadar, ca însuși universalul filosofiei, ca universalul acesteia și, fără îndoială, ca banalitatea ei. Observați însă că există aici un paradox extrem de ciudat, pentru că, pe de o parte, am văzut cinismul descris ca o formă de existență cu totul aparte, marginală față de instituții, de legi și de grupurile sociale recunoscute: cinicul este cineva aflat cu adevărat la marginea societății, circulînd în jurul societății înseși fără ca aceasta să poată accepta să-l primească. Cinicul este izgonit, cinicul este rătăcitor. În același timp însă, cinismul apare ca însuși nucleul universal al filosofiei. Cinismul se află în inima filosofiei, dar, în același timp, cinicul dă tîrcoale societății fără a fi admis în interiorul acesteia. Interesant paradox. Ai impresia că, față de cinism, cei care, în

30. Julien (l'Empereur) {împăratul Iulian Apostatul}, *Contre les cyniques ignorants,* 187c–d, in *Oeuvres complètes,* vol. I, II–1, § 8, p. 153.

perioada imperială, chiar și tîrzie, se interesau de filosofie, aveau o atitudine dublă. Pe de o parte, încercarea de a discrimina și de a elimina o anumită formă de practică cinică. Iar pe de altă parte, efortul de a extrage din această practică cinică, dar și din alte practici filosofice, un anumit nucleu recunoscut ca fiind esența, și încă esența proprie, pură a cinismului însuși.

Acest efort, neîncetat reluat, de a opera o discriminare între un cinism impostor și adevăratul cinism, între un cinism pervertit și un nucleu de cinism esențial, mi se pare destul de singular. Rămîn totuși multe semne de întrebare. Căci o atitudine asemănătoare poate fi întîlnită și cu privire la alte filosofii. [Cu privire la] epicuireici, de pildă, ne-am obișnuit să facem o distincție extrem de atentă între lecția primului învățător, Epicur, și felul în care discipolii săi, discipoli pervertiți, care se abătuseră de la adevărata cale, puneau în practică epicureismul. În ceea ce privește cinismul însă, mi se pare că avem de-a face cu ceva oarecum diferit și destul de singular în istoria filosofiei antice. Căci nu este, într-adevăr, vorba doar de a opera o distincție între lecția primă (aceea a maestrului) și felul în care ea a putut fi ulterior pervertită și uitată de discipoli. Față de cinism se încearcă, pe de o parte, expulzarea cinicului și a modului său de viață din cîmpul filosofiei onorabile și recunoscute, însă această expulzare nu poate fi operată fără se a face, în același timp, referire la un cinism universal valabil și fără a ne afirma noi înșine drept cinici și drept reprezentanți ai adevăratului cinism. Critica cinismului se face întotdeauna în numele unui cinism esențial. Știți, pînă la urmă, foarte bine că genul acesta de procedeu, chiar dacă este destul de singular în Antichitate, a fost adesea reluat. Cunoaștem, sau am cunoscut foarte bine, cel puțin în istoria recentă, acest fenomen atunci cînd critica socialismului nu putea fi făcută decît în numele socialismului, al unui socialism esențial. Avem, în orice caz, această formă de elaborare a unei gîndiri destul de aparte.

Cel de-al treilea motiv care face ca studierea cinismului antic să fie dificilă și singulară îl constituie faptul că tradiția cinică nu conține, sau doar în foarte mică măsură, texte teoretice. Să spunem, în orice caz, că osatura doctrinară a cinismului pare să fi fost cu totul rudimentară. Acest caracter rudimentar trebuie, evident, asociat formei populare a acestei filosofii. Referitor la această legătură dintre caracterul rudimentar al teoriei și forma populară a filosofiei, nu trebuie să ne întrebăm dacă tocmai pentru că era populară era această filosofie sortită unei asemenea simplități doctrinare sau, invers, dacă tocmai rusticitatea teoretică a cinismului face din el o filosofie populară, permițînd o destul de largă implantare socială a lui. Faptul, în orice caz, e ates-

tat: cinismul a fost o filosofie pe de o parte cu mare implantare socială și, pe de altă parte, cu o osatură teoretică îngustă, restrînsă, elementară.

Cîteva cuvinte despre aceste două aspecte ale cinismului. Primul, caracterul popular al acestei filosofii, este atestat de foarte multe mărturii. Știm că ea se adresa, prin discursurile și prin intervențiile ei, unui public larg, prin urmare puțin cultivat, și însăși recrutarea ei se făcea în afara elitelor cultivate care obișnuiau să practice filosofia. Ați văzut [relatarea] lui Lucian, din *Fugarii,* în care Filosofia povestește nașterea cinismului. Acolo se spune, într-adevăr, că cei care se dedicaseră cinismului erau oameni obișnuiți de mici cu muncile grele, obligați să-și cîștige existența și să practice meserii potrivite condiției lor. Erau – iar asupra acestui punct Lucian este extrem de precis – cizmari, tîmplari, postăvari, dărăcitori de lînă. Și el explică interesul acestor oameni pentru filosofie printr-un fel de ambiție politică și socială: văzînd respectul de care se bucură adevărații adepți ai adevăratei filosofii, văzînd cît de bine erau primiți acești filosofi, cît de tolerată le era franchețea, cît de căutată le era prietenia, cum le erau ascultate sfaturile, acești oameni, în realitare simpli cizmari, tîmplari, postăvari sau dărăcitori de lînă, s-au hotărît să se facă filosofi sau, mai curînd, să imite genul și stilul vieții filosofice. Este, aceasta, o mărturie suficient de clară a felului critic în care era perceput caracterul popular al cinismului.

Referitor la această recrutare și la acest caracter popular al cinismului, mai avem un text care este interesant. La Dion Chrisostomos (Discursul 32)[31], întîlnim o descriere mult mai fiabilă, probabil, din punct de vedere istoric decît satira lui Lucian. Este vorba de un discurs pe care Dion Chrisostomos l-a adresat locuitorilor Alexandriei pentru a le reproșa că nu [ascultă adevărul] – trimitere la dezastrul Atenei, atunci cînd atenienii s-au dovedit incapabili să asculte adevărurile care le erau spuse. Locuitorilor Alexandriei, Dion Chrisostomos (secolul al II-lea după Cristos) li se adresează spunîndu-le: Nici voi nu ascultați adevărul. Dar voi nu ascultați, fără îndoială, adevărul în primul rînd pentru că nu vi se spune acest adevăr. Și nu vi se spune adevărul pentru că cei care ar putea sau ar trebui să vi-l spună nu-și fac cum trebuie meseria. Și el distinge trei categorii de filosofi – sau, cum am spune noi, sau aproape, azi: trei categorii de intelectuali. Există intelectuali sau filosofi care tac, și care tac deoarece consideră că mulțimea nu poate

31. Dion Chrysostom, *Discourses*, ed. J. W. Cohoon, Londra-Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1939–1951, Discursul 32: "Către alexandrineni", §§ 8–12, p. 178–183 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

fi convinsă și că degeaba desfășurăm în fața ei și pentru ea argumentele cele mai constrîngătoare, ea nu este niciodată capabilă să le audă. Drept urmare, acești filosofi se retrag acasă și tac. Cea de-a doua categorie de filosofi o constituie cei care își rezervă spusele pentru sălile de cursuri și de conferințe, deci unui public ales, refuzînd să înfrunte, în general, publicul, să se adreseze cetății ca atare. Și mai există o a treia categorie de filosofi căreia, de data aceasta, el îi spune numele (căci nu ne spune care sînt primele două): este vorba de cinici. El îi descrie pe acești cinici postați la colțurile străzilor, pe alei, la porțile templelor, cerînd de pomană, cerșind, iar apoi profitînd de credulitatea copiilor, a marinarilor și a celorlalți de aceeași teapă, înșirîndu-și bufoneriile lor grosolane și aducînd în felul acesta, continuă Dion Chrisostomos, cel mai mare prejudiciu adevăratei filosofii, dat fiind că îi fac pe oameni să rîdă de filosofie (așa cum poți să strici orice învățătură făcîndu-i pe copii să rîdă de profesorul lor). Și de data aceasta este vorba de un portret al cinicului și al practicii cinice privită ca o practică populară avînd ca scenă locuri cît de poate de precise și de particulare: străzile, porțile templelor. Cinicul cerșește. Și cui i se adresează el? Pe cine convinge el? Care este publicul său? Căror oameni le smulge al adeziunea? Copiilor, marinarilor și altor oameni de acest fel.

Cinismul pare așadar a fi fost, într-adevăr, cel puțin în multe dintre dimensiunile sale, o filosofie populară. Și, dacă așa stau lucrurile, este de înțeles sărăcia sa teoretică. Exista însă, pe lîngă asta sau în corelație cu asta, chiar în interiorul doctrinei cinice, o anumită justificare a acestei sărăcii teoretice și a inconsistenței, a banalității învățăturii doctrinare care era oferită, cele două aspecte (sărăcie doctrinară și recrutare populară) trimițînd unul la altul [printr-]un fel de inducție circulară.

Că filosofia trebuie, nu doar poate, ci trebuie să aibă o osatură doctrinară restrînsă, sumară, săracă, schematică este ceea ce cinicii afirmau dintr-un anumit număr de motive, motive ce au legătură cu însuși felul în care ei concepeau viața filosofică și raportul dintre învățătura filosofică și viața filosofică. Într-adevăr, pentru cinici, învățătura filosofică nu avea în mod esențial funcția de a transmite cunoștințe, ci, în primul rînd și mai presus de orice, aceea de a le oferi indivizilor pe care îi forma un antrenament în același timp intelectual și moral. Era vorba de a-i înarma pentru viață, pentru ca ei să poate să înfrunte astfel evenimentele. Acest mod de a concepe învățarea ca transmitere a unei armături și înarmări *{armature}* pentru viață, nu a unui ansamblu de cunoștințe, este exemplificat de Diogenes Laertios atunci cînd el explică felul în care Diogene Cinicul își concepuse învățătura pe care

trebuia să le-o ofere copiilor lui Xeniade. Diogene fusese, prin urmare, cumpărat ca sclav de către Xeniade. Iar lui Xeniade, care îl întrebase: Vreau să te cumpăr, dar ce știi să faci?, Diogene îi răspunsese: Știu să poruncesc[32]. Iar la acest răspuns parresiastic, Xeniade reacționase spunînd: Ei bine, atunci îmi vei educa copiii. Diogenes Laertios povestește legenda educării copiilor lui Xeniade de către Diogene. Și în ce constă această educație? Textul începe prin a spune că Diogene Cinicul îi învățase pe copiii lui Xeniade toate științele. Ceea ce pare a ne indica o educație de tip enciclopedic, așa cum se putea întîlni și în alte școli filosofice, în special la platonicieni și la peripateticieni. Imediat însă Diogenes Laertios adaugă: Copiilor lui Xeniade, Diogene le-a predat toate științele sub formă de rezumate și de prescurtări, ca să-i facă să țină mai ușor minte[33]. Ceea ce înseamnă că științele nu sînt învățate în toată întinderea lor, ci doar în principiile lor esențiale, care sînt necesare și suficiente pentru a trăi așa cum trebuie. Această învățătură era completată de un întreg antrenament pentru creșterea capacității de rezistență. Copiii lui Xeniade trebuiau să fie în stare să se servească pe ei înșiși, altfel spus fără a recurge [la] servitori și [la] sclavi. Era o deprindere a independenței. Îi învățase să nu poarte niciodată decît haine foarte simple, fără tunică și încălțări. Îi învățase, de asemenea, să vîneze – trimitere, probabil, la învățătura spartană –, ceea ce le permite, tocmai, oamenilor să se descurce singuri, să fie independenți, să practice autarhia. Cu ce prinzi și ucizi vînînd, cu aia te hrănești. Îi deprinsese, de asemenea, să aibă o ținută fizică, o atitudine fizică extrem de riguroasă. Nu aveau dreptul să meargă pe stradă altfel decît cu ochii plecați și neintrînd în vorbă cu nimeni. Tocmai acest tip de învățătură, {tocmai o astfel de} antrenare a capacității de a îndura, {de antrenament} pentru luptă, {de} învățare sub forma unei înarmări pentru viață, caracterizează învățătura cinică. De alftel, dacă e

32. "Menippos, în cartea sa *Vinderea lui Diogene,* ne spune cum, atunci cînd a fost prins și scos la vînzare, i s-a pus întrebarea ce știe să facă, iar el i-a răspuns: «Să guvernez pe oameni». După aceea, spuse crainicului: «Anunță dacă dorește cineva să-și cumpere un stăpîn»" (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 29 {trad. rom., p. 200}).

33. Foucault urmează aici vechea traducere {în limba franceză} a lui R. Genaille {foarte apropiată de singura traducere românească}: "Copiii învățau multe pasaje din poeți, din scriitori și chiar din scrierile lui Diogene, și acesta îi învăța toată materia în formă rezumativă, ușor de memorat" (*Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 31 {trad. rom., p. 200}). Noua traducere {din greaca veche în franceză} realizată de M.-O. Goulet-Cazé spune {în final}: "îi punea să exerseze orice procedeu care le-ar fi permis să-și reamintească repede și bine" (p. 712).

să-l credem pe același Diogenes Laertios, cinicii eliminaseră din filosofie logica și fizica. Nu considerau ca disciplină cu adevărat filosofică decît morala[34]. Iar dintre disciplinele pe care le predau eliminaseră, suprimaseră geometria și muzica. Diogenes Laertios citează spusele lui Diogene Cinicul, răspunzînd cuiva care voia ca acesta să-l învețe muzică prin aceste două versuri: "Chibzuința-i una ce cetatea gospodărește; / Cîntul de liră, chitara, nu pun în ordine casa"[35].

Teoria sau, în orice caz, dezvoltarea acestei concepții asupra învățăturii cinice ca formare și înarmare pentru viață – poate fi găsită într-un text important al lui Seneca. La începutul Cărții a VII-a din *De beneficiis {Despre binefaceri},* Seneca spune în ce fel concepea Demetrius predarea științelor. Aici vă rog să mă scuzați, dar pentru că biblioteca era închisă, vă voi citi acest pasaj într-o traducere proastă, ceea ce nu e foarte grav: "Căci bine spunea Demetrius Cinicul – un om de seamă, după părerea mea, chiar comparat cu cei mai de seamă – că este de mai mare folos să stăpînești cîteva precepte filosofice care să ne fie mereu aproape și de folos, decît să aduni multe la număr, dar care să nu-ți fie la îndemînă. Spune el: «Așa cum luptătorul cel mai bun este nu cel care cunoaște toate mișcările și toate tipurile de prindere, de care rareori se folosește împotriva unui adversar, ci cel care s-a antrenat bine și atent pentru una sau două mișcări și așteaptă încordat să le folosească – căci nu are importanță cît de multe știe, dacă știe destule pentru a cîștiga victoria –, tot așa în strădania aceasta a noastră sînt multe chestiuni interesante, dar puține decisive"*. Lecțiile predate sînt, așadar, în primul rînd niște lecții de luptă, care trebuie să-i învețe pe oameni ce este necesar în luptă și indispensabil pentru obținerea victoriei. Plecînd de aici, Demetrius, citat de Seneca, arată că ceea ce, în Natură, e greu de cunoscut nu ne este ascuns, în fond, decît pentru că este vorba de niște lucruri a căror cunoaștere nu este de niciun folos pentru viață. Nu ne este de niciun folos să știm, de exemplu, care este originea furtunilor sau de ce există gemeni. Aceste lucruri nu ne sînt cunoscute și ar fi foarte greu de cunoscut. Sînt ascunse pentru că nu sînt de niciun folos. În schimb, tot ce e necesar pentru viață, necesar pentru lupta în care trebuie să constea viața cinică, se află la

34. "Ca și Ariston din Chios, ei [cinicii] găsesc de cuviință să elimine din filosofie studiul logicii și al fizicii și să se concentreze cu totul asupra eticii" (*ibid.,* VI, 103 {trad. rom., p. 218}).

35. *Viața și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 104 {trad. rom., p. 218}.

* {Seneca, *Despre binefaceri,* trad. rom. de Ioana Costa, București, Editura Seneca Lucius Annaeus, f.a., p. 334–335.}

dispoziția tuturor. Este vorba de lucrurile cele mai familiare și mai evidente pe care natura le-a rînduit astfel în jurul nostru pentru ca noi să le învățăm și să putem să ne folosim de ele. Învățătură cinică este o învățătură simplă, o învățătură practică. Este o învățătură despre care cinicii înșiși spuneau că se reduce la o scurtătură, la o cale scurtă. Faptul că doctrina cinică este o scurtătură spre virtute, o cale scurtă *(suntomos odos),* e foarte des repetat. Constituie într-o atît de mare măsură o caracteristică a cinismului încît în definiția pe care *Souda* o dă cinismului, acesta e [prezentat] ca drumul cel scurt spre virtute[36].

Această noțiune de cale scurtă către virtute, care scurtcircuitează învățătura lungă și teoretică, este interesantă. În primul rînd, pentru că se înscrie în lunga istorie care ar trebui, fără îndoială, făcută acestei figuri atît de frecvente în gîndirea filosofică și în spiritualitatea Occidentului: figura celor două căi. Întîlnim extrem de des această figură; putem spune că e constantă. Avem deosebirea celor două căi în Poemul lui Parmenide. Prima cale spune că Ființa este, iar această cale e drumul spre certitudine, deoarece însoțește adevărul. Cealaltă cale spune că Ființa nu este. Această cale, spune Parmenide, este cărarea îngustă pe care nu poți să înveți nimic[37]. O imagine a celor două căi, cu o semnificație diferită, poate fi, de asemenea, întîlnită și în povestirea mitică a lui Prodicos din Cartea a II-a a *Memorabilelor* lui Xenofon. Prodicos povestea că Heracles s-a aflat, la un moment dat, la întretăierea a două căi: calea aspră și dificilă a austerității, dar care conduce, pînă la urmă, la fericirea adevărată și durabilă; și calea ușoară, calea desfrîului, a plăcerilor necontenite, cale pe care nu poți ajunge niciodată la o fericire stabilă și definitivă, deoarece plăcerile dispar neîncetat, sînt amestecate cu suferință, trebuind să fie permanent reînnoite[38]. Această temă a celor două căi poate fi întîlnită foarte des în Antichitate, dar și la începuturile creștinismului. Textul, atît de caracteristic pentru creștinismul arhaic, intitulat *Didakhê* se deschide, și el, cu dis-

36. *Souda* este o enciclopedie realizată la sfîrșitul secolului al IX-lea, al cărei autor ar fi fost un lexicograf foarte erudit pe nume Suidas.

37. "{...} am să-ți spun {...} care sînt singurele căi de cercetare ce pot fi gîndite: una, care afirmă că este și că nu-i chip să nu fie, e calea Convingerii (ce întovărășește Adevărul); cealaltă, care afirmă că nu e și că trebuie să nu fie, aceasta, ți-o spun, e o cale ce nu poate fi cîtuși de puțin cercetată {...}" (Parmenides din Elea, "Fragmente": "Despre natură", II {trad. rom. de D. M. Pippidi, in *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. I, partea a II-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 232}).

38. Xenofon, *Convorbiri memorabile*, II, 1, 21–34, {in *Amintiri despre Socrate*, trad. rom. de Grigore Tănăsescu, București, Univers, 1987, p. 34–37}.

tingerea celor două căi, dar acestea nu sînt nici cele două căi ale lui Parmenide, nici cele două căi ale lui Heracles sau ale lui Prodicos. Sînt calea vieții și calea morții. Textul începe așa: "Două căi sînt: una a vieții și alta a morții; și este mare deosebirea dintre cele două căi"[39].

Și cinicii aveau o concepție asupra celor două căi, care nu seamănă însă nici cu cea a lui Parmenide, nici cu cea a lui Prodicos, nici, bineînțeles, cu aceea, viitoare, pe care o vom întîlni în creștinismul primitiv. Există două căi, una lungă, relativ ușoară, care nu cere prea multe eforturi, care este calea prin care ajungem la virtute prin intermediul *logos*-ului, adică prin intermediul discursurilor și al învățării lor (învățare școlară și doctrinară). Și există, apoi, calea scurtă, care este calea anevoioasă, calea abruptă care urcă drept către vîrf cu prețul multor obstacole, și care este, oarecum, calea mută, calea tăcută. Este, în orice caz, calea exercițiului, calea unei *askêsis,* calea practicilor de renunțare și de rezistență. Și tocmai la această distincție dintre cele două căi se referă nenumărate texte cinice. O aluzie la ea poate fi întîlnită în Diogenes Laertios, în paragraful 104 din *Viața* lui Diogene Cinicul. O alta, în *Amatorius* de Plutarh[40]. Iar o descriere destul de lungă a ei poate fi întîlnită într-o pseudo-scrisoare a lui Crates, text, evident, apocrif. Crates a fost primul discipol al lui Diogene, și au existat, în primul secol al erei noastre probabil, un anumit număr de scrisori apocrife ale lui Diogene sau ale lui Crates care au fost făcute să circule. Aceste texte sînt caracteristice nu, bineînțeles, pentru ce putuseră să spună sau să gîndească Crates și Diogene, ci pentru cinismul așa cum era el recunoscut, evidențiat, acceptat, așa cum circula el la începuturile Imperiului. În această pseudo-scrisoare a lui Crates (scrisoarea 21), întîlnim următoarea caracterizare a celor două căi: lungă este calea care conduce spre fericire prin intermediul discursului (deci: calea discursului este calea lungă). Cea care trece prin exercițiile zilnice este o scurtătură *(suntomos).* Dar mulți dintre cei care au același țel cu al cinicilor (al filosofilor cinici), atunci cînd constată cît de grea este această cale, fug de cei care o invocă. Nu știu să devină cîine urmînd această cale,

39. *Învățătură a celor doisprezece apostoli (Didahia),* {in *Scrierile Părinților apostolici,* trad. rom. de D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 25}.

40. "Astfel atras, îndrăgostitul străbate o mare distanță într-o clipă, ca și cum ar adopta acea cale «în același timp dreaptă și scurtă» pe care filosofii cinici spun că au găsit-o și care ar conduce spre virtute" (Plutarque, *Dialogue sur l'amour,* Traité 47, 759c, trad. fr. de M. Cuvigny, in *Oeuvres morales,* vol. X, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 75) {trad. rom. inexistentă}.

căci prin însăși natura lui, exercițiul este mult mai eficace decît discursul[41]. Cale scurtă: calea exercițiului. Cale lungă: calea discursului. Și înțelegeți atunci, prin urmare, cum și de ce este doctrina cinică atît de greu de reperat, în măsura în care transmiterea vieții cinice s-a făcut în primul rînd pe această cale scurtă, fără discursuri, care era aceea a exercițiului și a deprinderii.

În sfîrșit, ultimul motiv, care are de altfel legătură cu acesta, făcînd atît de singular cazul cinismului și atît de dificilă studierea lui, este că cinismul a avut un mod de tradiționalitate destul de particular. Ce vreau să spun e următorul lucru: dat fiind că, așa cum am văzut, ceea ce îi interesează este să transmită nu atît o doctrină, cît niște scheme, ei bine, cinicii se folosesc, pentru a transmite aceste scheme de viață, nu atît de o învățătură teoretică, dogmatică, cît mai ales de modele, de povestiri, de anecdote, de exemple. Aceste exemple, aceste anecdote, aceste povestiri sînt atribuite fie unor figuri istorice precise, fie unor părinți fondatori – precum Crates și Diogene, care cu siguranță au existat, dar a căror realitate istorică a fost acoperită ulterior de elemente narative cu totul fictive, astfel încît e foarte greu să regăsești nucleul însuși al doctrinei lor –, fie, chiar, unor figuri total legendare și mitice precum Heracles. Astfel încît, prin această transmitere a schemelor de viață prin exemple și anecdote, înțelegeți că e foarte greu și să cunoaștem în ce va fi putut să constea doctrina cinică, dar și care va fi fost istoria însăși a cinismului și înlănțuirea figurilor istorice care au ritmat-o. Dar tocmai prin aceste incertitudini cu privire la istoria cinismului și la realitatea doctrinei sale, [tocmai prin] această modalitate a învățăturii cinice de a se transmite prin exempe și anecdote, mi se pare că această învățătură cinică și-a aflat și a oferit un mod de tradiționalitate care este interesant și care a fost important. Această tradiționalitate a învățăturii cinice, care trecea prin modele de comportament, prin matrici de atitudini, îmbrăca, ei bine, fie forma unor anecdote scurte, numite *khreiai,* care relatau, în cîteva cuvinte, un gest, o replică,

41. "Vei învăța, iar pentru restul lucrurilor, să te călăuzești în felul acesta, obișnuindu-te să nu te temi în loc doar să cugeți: lungă este, într-adevăr, calea fericirii atunci cînd trece prin cugetare, în vreme ce exercițiul, care trece prin gesturile din viața de zi cu zi, oferă o scurtătură. Cei mai mulți însă, deși au același țel cu cîinii, fug de cei care îi interpelează atunci cînd văd cît de anevoios este totul. Pe calea aceasta, însă, nu devii cîine, ci trebuie să te fi născut astfel: pentru că exercițiul, prin însăși natura lui, este cu mult mai eficace decît această cale" (Lettre 21, in *Lettres de Diogène à Cratès,* trad. fr. de G. Rombi și D. Deleule, Paris, Babel, 1998 {trad. rom. inexistentă}; Foucault putea să consulte, în epocă, textul grecesc în R. Hercher, *Epistolographi Graeci,* Paris, Firmin Didot, 1973, p. 208–217).

o atitudine a unui cinic într-o situație dată, fie pe accea a unor *apomnêmoneumata* (amintiri)[42], povestiri ceva mai lungi în care era relatat un întreg episod din viața cinică; mai existau, de asemenea, glume, anecdote intitulate *paignia,* povestioare menite să-i facă pe oameni să rîdă *(paizein),* și care erau un fel de *khreiai,* dar amuzante, ironice[43].

Această formă de transmitere a schemelor de conduită prin anecdote exemplare a pus bazele unei tradiționalități foarte diferite de cea pe care am putea-o numi doctrinară. Ei bine, ea a constat, în Antichitate, în a reactualiza un nucleu de gîndire uitat și nerecunoscut, iar asta pentru a-l transforma, atunci cînd îl reactualizezi, în punctul de pornire și în principiul de autoritate al unei gîndiri care este dată într-un raport, în același timp variabil și complicat, de identitate, de alteritate cu gîndirea de pornire. Această tradiționalitate de învățătură, această tradiționalitate doctrinară a fost, evident, deosebit de importantă pentru transmiterea unor doctrine filosofice precum platonismul, aristotelismul – și chiar, pînă la un anumit punct, stoicismul, mult mai puțin epicureismul și aproape deloc cinismul.

În plus, cinismul – precum și, trebuie spus, pînă la un anumit punct, epicureismul – a practicat ceea ce am putea numi nu o tradiționalitate de doctrină, ci o tradiționalitate de viață. Iar tradiționalitatea de viață își fixează drept obiectiv nu să reactualizeze un nucleu primitiv de gîndire, ci să rememoreze elemente și episoade de viață – din viața cuiva care a existat cu adevărat sau care a existat mitic, fără ca asta să aibă, în fond, vreo importanță –, elemente și episoade care trebuie acum imitate, care trebuie să fie readuse la viață, dar nu pentru că ar fi fost uitate, așa cum se întîmplă în tradiționalitatea doctrinară, ci pentru că noi n-am mai fi astăzi la înălțimea acelor exemple, pentru că o decădere, o slăbire, o decadență ne-au făcut să pierdem posibilitatea să facem la fel. Să spunem, schematic, că tradiționalitatea doctrinară ne permite să menținem sau să reținem un sens dincolo de uitare. Iar tradiționalitatea existențială ne permite, în schimb, să redăm forță unei conduite dincolo de o slăbire morală.

Această tradiționalitate existențială, atît de deosebită de tradiționalitatea doctrinară, a fost, fără îndoială, importantă în multe dintre

42. *Apomnêmoneuma* are și sensul de evocare a unui gest memorabil (cf. titlul cărții lui Xenofon despre Socrate: Memorabilele – *Ta Apomnêmoneumata*).

43. Despre toate aceste genuri, în special despre *khreia*, cf.: M. Alexandre, "The Chreia in Greco-Roman Education", *Ktèma*, 1989, 14, p. 161–168; R. F. Hock, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. I: *The Progymnasmata,* Atlanta, Ga., Scholar Press, 1986; R. F. Hock și E. N. O'Neil, *The Chreia and Ancient Rhetoric,* Leiden–Boston, Mass., Brill Academic Publishers, 2002.

sectele filosofice – și chiar, pînă la un anumit punct, în toate sectele filosofice –, dar felul în care ea se corelează și se combină cu tradiționalitatea doctrinară nu este pretutindeni același. Este clar că în platonism sau în aristotelism, tradiționalitatea doctrinară a fost partea esențială, iar tradiționalitatea existențială, ca transmitere a exemplelor de viață, nu a avut decît un rol foarte restrîns. În stoicism și în epicureism, combinația de tradiționalitate doctrinară și tradiționalitate existențială a fost mai echilibrată, indiferent dacă tradiționalitatea doctrinară a fost mai importantă sau, dimpotrivă, tradiționalitatea existențială a fost mai importantă. În cazul tradiționalității cinice însă, cea care a triumfat pe scară foarte largă a fost forma tradiționalității existențiale, obliterînd aproape în totalitate sau făcînd inutilă tradiționalitatea doctrinară. Iar prin această tradiționalitate existențială, vedem apărînd – este cît se poate de clar la cinici, mult mai clar decît în oricare altă formă de filosofie, mult mai clar chiar și decît în epicureism sau în stoicism – acea figură atît de importantă care este aceea a eroului filosofic.

Eroul filosofic este diferit de înțelept, de înțeleptul tradițional, de înțeleptul din Antichitatea îndepărtată, de înțeleptul așa cum putea el să apară la Solon sau la Heraclit. Eroul filosofic nu mai este înțeleptul, dar nu este, încă, nici sfîntul sau ascetul creștinismului. Între înțeleptul tradiției arhaice – omul divin – și ascetul ultimelor veacuri ale Antichității, eroul filosofic reprezintă [un anumit] mod de viață care a fost extrem de important exact în epoca în care se constituia, în care [acest] model s-a transmis, în măsura în care această figură a eroului filosofic a modelat un anumit număr de existențe, reprezentînd un fel de matrice practică a atitudinii filosofice. Înțelegeți, atunci, de ce a ajuns cinismul să joace rolul, pe care îl putem observa foarte clar la Iulian {Apostatul}, de a constitui un fel de esență, de loc comun al oricăror filosofii posibile. {Cinismul} era tocmai forma eroismului filosofic sub aspectul său în același timp cel mai general, cel mai rudimentar, dar și cel mai exigent. Cinismul ca esență a eroismului filosofic a străbătut întreaga Antichitate, făcînd din cinism, indiferent de sărăcia lui teoretică, un eveniment important nu numai în istoria formelor de viață, ci și în cea a gîndirii. Eroismul filosofic, viața filosofică înțeleasă ca viață eroică este ceva care a fost înscris și transmis de această tradiție cinică.

Pe lîngă, așadar, faptul că cinismul a transmis această imagine a eroului filosofic, pe lîngă faptul că a afirmat valorile acestei imagini, el a exercitat, prin chiar acest fapt, o influență considerabilă asupra a ceea ce se va dezvolta [sub forma unui] ascetism creștin avîndu-și, într-o proporție deloc neglijabilă, rădăcinile tocmai în [acest model]

de eroism. Acest eroism filosofic a constituit ceea ce am putea numi un {corpus} legendar, o legendă filosofică ce a modelat într-un anumit fel modul în care a fost concepută și practicată în Occident, pînă în momentul de față, însăși viața filosofică. Putem, plecînd de aici, să concepem ideea unei istorii a filosofiei care ar putea fi oarecum altfel față de cea care este predată în mod tradițional în zilele noastre, o istorie a filosofiei care nu ar mai fi o istorie a doctrinelor filosofice, ci [a] formelor, modurile și stilurilor de viață, o istorie a vieții filosofice ca problemă filosofică, dar și ca mod de a fi și ca formă în același timp de etică și de eroism.

Evident, această istorie a filosofiei ca etică și ca eroism s-ar opri în momentul, pe care îl știți foarte bine, în care filosofia devine o meserie de profesor, adică la începutul secolului al XIX-lea. Pînă la urmă însă, trebuie, într-adevăr, să remarcăm că momentul în care filosofia devine o meserie de profesor și în care, așadar, viața filosofică, etica filosofică, eroismul filosofic, legendele filosofice nu mai au nicio rațiune de a fi, filosofia nemaiputînd fi acceptată decît ca un ansamblu istoric de doctrine, acest moment este și momentul în care legenda vieții filosofice primește cea mai înaltă și ultima sa formulare literară. Este vorba, bineînțeles, de *Faust* al lui Goethe[44]. *Faust*-ul Goethe mi se pare a fi – sau poate fi, în orice caz, interpretat – drept ultima mare imagine, dar și cea mai înaltă formulare a legendarului filosofic așa cum s-a constituit, cum s-a dezvoltat și cum s-a sedimentat acesta vreme de secole în Occidentul nostru. Filosofia devine o meserie de profesor, iar viața filosofică dispare tocmai în acel moment. Asta, desigur, dacă nu vrem să facem ca această istorie a vieții filosofice, a eroismului filosofic să reînceapă tocmai acum, în aceeași epocă, dar într-o altă formă, într-o formă deplasată. Eroismul filosofic, etica filosofică nu-și vor mai afla locul în însăși practica filosofiei, devenită meserie de profesor, ci în acea altă formă de viață filosofică, deplasată și transformată, [anume] în cîmpul politic: viața revoluționară. *Exit* Faust, intră în scenă revoluționarul.

Asta ar fi. M-am cam întins. Însă imediat ne vom întoarce la problema cinismului istoric și la problema adevăratei vieți la cinici.

44. Cf. ce spunea, deja, Foucault despre acest personaj în 1982 (*Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 297–299).

Cursul din 7 martie 1984

Ora a doua

Problema adevăratei vieți. – Cele patru sensuri ale adevărului: nedisimulat; neamestecat; drept; imuabil. – Cele patru sensuri ale adevăratei iubiri la Platon. – Cele patru sensuri ale adevăratei vieți la Platon. – Deviza lui Diogene: "Schimbă valoarea monedei".

Vă rog să mă iertați, m-am cam întins cu această prezentare generală a cinismului. Acum aș vrea să mă întorc la problema care mă preocupă și care mă interesează, pentru care și în care cinismul joacă un rol, dacă nu exclusiv, cel puțin foarte important. Problema e următoarea. Așa cum spuneam data trecută, cinismul se prezintă, înainte de toate, ca o formă de *parrêsia,* de spunere a adevărului, dar care își află instrumentul, locul, punctul de emergență în însăși viața celui care trebuie, astfel, să manifeste adevărul sau să spună adevărul sub forma unei manifestări de viață. Tot ce v-am spus adineauri constituie un mod de a regăsi, în caracteristicile generale ale cinismului, elementele care să ne permită să înțelegem în ce fel [și] de ce ia veridicția cinicului, în mod privilegiat, forma vieții ca mărturi{sir}e a adevărului. De la Diogene, căruia Lucian {din Samosata} îi atribuie afirmația că e profetul adevărului (mai exact, al parresiei: *prophetês parrêsias*)[1], pînă la Grigorie de Nazianz, care spunea despre Maxim, în același timp ascet creștin și adevărat filosof, că este *marturôn alêtheias* (că aduce mărturia adevărului, că mărturisește pentru adevăr)[2], de la un capăt la altul, cinismul apare, într-adevăr, ca această modalitate de a manifesta adevărul, de a practica alethurgia, producerea adevărului prin însăși forma vieții. Am găsit aici, cred eu, o temă – care ar merita, evident, multe alte dezvoltări decît cele care pot fi făcute în acest cadru –, temă care a fost totuși foarte importantă în filosofia antică, în spiritualitatea creștină, mult mai puțin, probabil, în filosofia contemporană, dar cu siguranță în ceea ce am putea numi etica politică începînd din secolul al XIX-lea: este vorba de tema adevăratei vieți. Ce este adevărata viață? Avînd în vede-

1. "Vreau [eu, Diogene] să fiu profetul adevărului și al neprefăcătoriei *(alêtheias kai parrêsiasprophetês)*" (Lucian din Samosata, *Filosofii la mezat,* § 8 {trad. rom., p. 86} [*supra,* Cursul din 29 februarie 1984, Prima oră, nota 6].

2. Grégoire de Nazianze, Homélie 25 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}; cf. *supra,* cursul din 29 februarie, prima oră.

re că, în ceea ce privește cadrele noastre mentale, modul nostru de a gîndi, acestea ne fac să concepem, nu fără un anumit număr de probleme, cum poate un enunț să fie adevărat sau fals, cum poate el să primească o valoare de adevăr, ce înțeles putem da {în aceste condiții} expresiei "adevărată viață"? Atunci cînd e vorba de viață – dar același lucru l-am putea spune în legătură cu un comportament, cu un sentiment, cu o atitudine –, în ce fel putem să utilizăm calificarea de "adevărat"? Ce este un adevărat sentiment? Ce este o adevărată iubire? Ce este adevărata viață? Problema adevăratei vieți a fost absolut esențială în istoria gîndirii noastre filosofice sau spirituale. Tocmai această temă a adevăratei vieți aș vrea s-o abordez acum în mod general, luînd însă ca punct de aplicare cinismul.

Mai întîi – este ceea ce aș vrea să vă explic acum –, ce anume se înțelegea, mai înainte chiar de cinism sau alături de el, prin "adevărată viață" în filosofia greacă? Această expresie apare de cîteva ori, și chiar de un număr deloc nesemnificatic de ori, la Platon. Mai înainte de a pune problema a ceea ce este adevărata viață *(alêthês bios, alêthinos bios),* cîteva rememorări, cu totul elementare, cu privire la însăși noțiunea de adevăr. *Alêtheia:* adevărul. *Alêthês:* adevărat. În general, în gîndirea greacă clasică, ce anume se înțelege prin *alêtheia,* ce anume e *alêthês* (adevărat)? Cred că putem distinge – încă o dată, într-un mod foarte schematic, îmi cer scuze – patru semnificații sau patru forme în care, prin care și ca urmare a cărora un lucru poate fi considerat adevărat.

În primul rînd, este adevărat, bineînțeles, îmi cer scuze că vă reamintesc, ceea ce e ne-ascuns, ne-disimulat. Structură negativă a termenului – *a-lêtheia, a-lêthês* –, care poate fi regăsită atît de des în limba greacă. Cuvîntul *a-trekês*, de exemplu, care înseamnă "drept", etimologic semnifică, foarte precis, "ne-curb". *Ne-mertês,* care înseamnă "sincer", etimologic [semnifică]: care nu înșală, care nu induce în eroare. *A-lêthês* este ceea ce, dat fiind că este ne-ascuns, ne-disimulat, se oferă privirii în întregul său, este complet vizibil, nicio parte a sa nefiind tăinuită sau sustrasă privirii. Prima valoare a cuvîntului *alêthês*. Vom spune, însă, că e *alêthês* (adevărat) nu numai ceea ce nu e ascuns, ci și ceea ce nu primește vreun adaos sau vreun surplus, ceea ce nu îngăduie vreun amestec cu altceva decît el însuși. Lucrul a cărui ființă nu numai că nu e tăinuită și disimulată, ci și a cărui ființă nu e alterată de vreun element care i-ar fi străin și care, în felul acesta, ar altera și ar sfîrși prin a ascunde ceea ce este el în realitate*.

* În manuscris, Foucault construiește încă un alt sens al adevărului, la care însă renunță (pasaj tăiat): "*alêthês* se opune, de asemenea, tuturor lucrurilor care nu sînt decît

Al treilea sens: este *alêthês* ceea ce este drept (*euthus:* direct). Această rectitudine se opune ocolurilor și sinuozităților, care, tocmai, ascund această rectitudine. Pentru ceea ce este adevărat, faptul de a fi *euthus* se opune, de asemenea, multiplicității și amestecului care alterează. Din acest punct de vedere, faptul că *alêthês* e drept, faptul că *alêtheia* (adevărul) înseamnă, de asemenea, rectitudine, directețe, derivă cît se poate de direct din faptul că adevărul este ne-ascuns și că este fără multiplicitate și fără amestec. Se va spune, așadar, foarte natural, că o conduită sau un mod de a face sînt *alêthai* în măsura în care sînt drepte, conforme rectitudinii, conforme cu ceea ce trebuie.

În sfîrșit, al patrulea sens, a patra valoare a termenului *alêthês:* este *alêthês* ceea ce există și se menține dincolo de orice schimbare, ceea ce se menține identic, imutabil și incoruptibil. Acest adevăr ne-ascuns, acest adevăr ne-amestecat, acest adevăr drept, prin faptul că e fără ocolișuri, fără disimulare, fără amestec, fără curbură și perturbare (e cu adevărat drept), prin chiar acest fapt poate să se mențină așa cum este, în identitatea sa imuabilă și incoruptibilă.

Iată, extrem de schematic, patru valori esențiale care pot fi găsite în acești termeni, *alêthês* și *alêtheia*. Înțelegeți, atunci, de ce această noțiune de adevăr, cu diferitele ei valori și cu întregul ei cîmp de semnificații repartizate pe aceste patru axe, poate fi aplicată unui cu totul alt lucru decît unor propoziții sau unor enunțuri. Această noțiune de adevăr – ca fiind ceea ce este ne-ascuns, ne-amestecat, drept, imobil și incoruptibil – poate fi aplicată, fie cu toate cele patru semnificații ale sale, fie cu una sau alta dintre ele, unor moduri de a fi, unor moduri de a face, unor moduri de conduită sau unor forme de acțiune. Această noțiune de adevăr, cu toate cele patru sensuri ale ei, este aplicată, de altfel, *logos*-ului însuși, *logos*-ului înțeles nu ca propoziție, ca enunț, ci ca mod de a vorbi. *Logos alêthês* nu înseamnă doar un ansamblu de propoziții care se întîmplă să fie exacte, putînd să primească o valoare de adevăr. *Logos alêthês* este un mod de a vorbi în care, în primul rînd, nimic nu este ascuns, în care, în al doilea rînd, nici falsul, nici opinia, nici aparența nu vin să se amestece cu adevărul, care [în al treilea rînd] este un discurs drept, un discurs care este conform regulilor și legii, și, în sfîrșit, *alêthês logos* este un discurs ce rămîne același, nu se schimbă, nu se lasă corupt și alterat, neputînd fi vreodată nici învins, nici răsturnat, nici contrazis.

Înțelegeți însă și de ce și cum aceleași cuvinte, *alêthês* și *alêtheia,* pot fi aplicate și altui lucru decît *logos*-ul. Există cel puțin un domeniu în

---

oglindire, imagine, umbră, imitație, aparență; este *alêthês* ceea ce este adecvat esenței sale, ceea ce este identic {cu sine}".

care aplicarea calificativului *alêthês* a avut o mare importanță. Și merită, probabil, să ne oprim o clipă, cel puțin ca apel, să reflectăm asupra lui, deoarece această calificare ca adevăr va avea, în mod cert, o importanță considerabilă în cultura occidentală. Este vorba, pur și simplu, de noțiunea de *alêthês erôs* (iubire adevărată)[3]. Adevărata iubire – noțiune ciudată, aparte, capitală, bineînțeles, în filosofia platoniciană și, în general, în etica greacă –, ce este? Ei bine, în adevărata iubire regăsim exact valorile despre care vorbeam adineauri. Adevărata iubire este, în primul rînd, aceea care nu ascunde, și care nu ascunde în două sensuri. Mai întîi, pentru că nu există nimic de ascuns. Nu există nimic rușinos care ar trebui să fie disimulat. Ea nu acaută, așadar, umbra. Acceptă, și este de așa natură încît poate accepta să se manifeste întotdeauna de față cu martori. Este, de asemenea, o iubire care nu își disimulează scopurile. Adevarata iubire nu caută să obțină de la cel pe care-l iubește ceva ce ar ascunde de privirile celorlalți, dar ar constitui adevăratul ei obiectiv. Se manifestă fără șiretlicuri, fără ocolișuri față de partenerul său. Nu se ascunde nici de privirile martorilor, nici de cele ale partenerului său. Adevărata iubire este o iubire fără ascunzișuri. În al doilea rînd, adevărata iubire este o iubire care nu cunoaște amestecul, adică amestecul de plăcere și de neplăcere. Este, de asemenea, o iubire în care nu se amestecă plăcerea simțurilor și prietenia sufletelor. Este deci, în măsura acestui fapt, o iubire pură, întrucît e fără amestec. În al treilea rînd, iubirea adevărată *(alêthês erôs)* este o iubire conformă cu ceea ce este drept, cu ceea ce este just. Este o iubire directă *(euthus)*. Nu contravine în nicio privință regulilor sau cutumelor. Și, în sfîrșit, adevărata iubire este o iubire care nu este niciodată supusă schimbării sau devenirii. Este o iubire incoruptibilă, ce rămîne mereu aceeași.

Dacă ne vom uita la definiția, la caracterizarea, la portretul adevăratei iubiri din textele socratice și platoniciene, vom regăsi foarte ușor aceste patru valori ale lui *alêtheia*. Și cred că această definiție a adevăratei iubiri ne poate permite să înaintăm în cercetarea a ceea ce înseamnă viața adevărată *(alêthês bios),* care constituie în momentul de față problema noastră. Nu este, de altfel, întru totul lipsit de semnificație faptul că adevărata iubire va fi fost, în filosofia platoniciană – dar ea va fi, așa cum știți foarte bine, și într-un întreg sector, într-un întreg domeniu al spiritualității și al misticii creștine –, forma prin excelență a adevăratei vieți. Adevarata iubire și adevărata viață sînt două lucruri care, tradițional, de la platonism încoace, își aparțin unul altuia, iar

3. Cf. in *Practicarea plăcerilor,* capitolul V ("Adevărata iubire", p. 271–283).

platonismul creștin va prelua în totalitate această temă. Să lăsăm deoparte asta, dar ar fi un domeniu de cercetare foarte interesant și foarte vast.

Să venim, acum, în sfîrșit la *alêthês bios,* pe care aș vrea să-l reperez mai întîi în afara, chiar, a accepțiunii sale cinice și a formei atît de paradoxale, atît de ciudate pe care a căpătat-o în cinism. [Să ne referim, așadar, la adevărata viață] așa cum apare ea în textele filosofice ale epocii clasice, la Platon în primul rînd, deși cel puțin rudimente, mai puțin interesante, bineînțeles, pot fi regăsite și la Xenofon. Să luăm această definiție. Nu voi încerca să iau noțiunea de *alêthês bios* potrivit elaborării filosofice ultime de la Platon, ci potrivit semnificațiilor ei evidente, curente, pe care le întîlnim în textele platoniciene, în afara oricărei elaborări filosofice aparte.

Alêthês bios înseamnă, în primul rînd, bineînțeles, viață nedisimulată, adică o viață care nu conține nicio zonă de umbră. Este o viață trăită în așa fel încît să poată să înfrunte lumina deplină și să se manifeste fără nicio reținere sub privirile tuturor. Un mod de a fi și de a te guverna este, prin urmare, adevărat și ține de adevărata viață dacă nu ascunde nimic din intențiile și din scopurile pe care le are. O referire la această concepție asupra adevăratei vieți ca viață care nu ascunde nimic poate fi aflată în *Hippias Minor,* în paragrafele 364e–365a, acolo unde e vorba despre celebra opoziție, atît de des reluată, dintre Ulise și Ahile. Textul citat, în acel moment, de către Socrate este un pasaj din *Iliada,* Cîntul al IX-lea, în care Ahile, adresîndu-i-se lui Ulise, și numindu-l "îndemînaticul Ulise" *(polumêkhan' Odusseu),* îi spune: "Trebuie de la-nceput să vă spun fără-nconjur, pe față, / Tot ce în sine-mi socot și cum între noi o să fie {...}. Ca și de-a iadului poartă lehamite mi-e de bărbatul / Carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta"[4]. Socrate, comentînd această interpelare a lui Ulise de către Ahile, spune: Ulise este omul *polutropôtatos*[5], omul cu o mie de meandre, de șiretlicuri, de ocolișuri, adică cel care le ascunde partenerilor săi ce are în minte și ce intenționează să facă. Din contră, Ahile – care tocmai ce i-a spus ingeniosului Ulise: Îți voi spune intențiile mele fără niciun ocol, așa cum le voi înfăptui, nu numai așa cum vreau să le înfăptuiesc, ci așa cum le voi înfăptui efectiv, așa cum știu [că le voi înfăptui] –, ei bine, spre deosebire de Ulise, [Ahile] apare ca omul adevărului, fără ocol. Între ceea ce gîndește și ceea ce spune, între ceea ce spune

4. Platon, *Hippias Minor,* 365a {trad. rom. de Manuela Popescu și Petru Creția, în *Opere,* vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 19}.

5. *Ibid.,* 364c {trad. rom., p. 18}.

și ceea ce vrea să facă, între ceea ce vrea să facă și ceea ce va face efectiv nu există nicio disimulare, niciun ocol, nimic care să ascundă realitatea a ceea ce spune, și care va fi realitatea a ceea ce face. Ne aflăm în plină lumină, și tocmai cu privire la acest Ahile spune Socrate: Iată un om *haploustatos kai alêthestatos* (cel mai simplu, cel mai direct și cel mai adevărat; *haplous* este cel care este fără ocol)[6]. Conjuncția *haplous/ alêthês,* atunci cînd e vorba de a desemna un om, un caracter, o existență, o formă de viață, este ceva destul de frecvent. Această cuplare dintre *haplous* și *alêthês* va putea fi, de alfel, regăsită în *Republica,* în Cartea a II-a, unde, însă, de data aceasta, ceea ce e caracterizat ca adevăr, ca viață adevărată, ca adevărat mod de a fi este existența zeului, despre care *Republica* spune că este ceva simplu și adevărat (*haploun kai alêthês:* fără ocol și veritabil): "Zeul este, așadar, pe de-a întregul sincer și adevărat, în faptă și vorbă, și nici el însuși nu-și schimbă înfățișarea, nici pe alții nu-i înșală, fie prin vedenii, fie trimițînd cuvinte sau semne, nici în timp de veghe, nici în vis"[7]. Observați, așadar, cum este caracterizată aici această simplitate care e adevăr al vieții, adevărată viață: {aceasta e} fără schimbare, dar și fără înșelătorii care s-ar putea produce prin deconectarea, prin decalarea dintre ceea ce se întîmplă și discursuri, fantome, semne.

Cea de-a doua valoare [a expresiei] *alêthês bios* corespunde cu ceea ce vă spuneam adineauri, [anume] că *alêthês* înseamnă ceea ce e neamestecat, fără amestec de bine și de rău, fără amestec de plăcere și de durere, fără amestec de viciu și de virtute. O viață adevărată este o viață care nu poate să fie bălțată, pestriță. Acesta faimos caracter bălțat, pestriț (al părții concupiscibile sau irascibile a sufletului, al cetăților democratice sau tiranice în care toate dorințele, în toată violența și singularitatea lor, au drept de cetate) este tocmai ceea ce ne împiedică să trăim adevărata viață. Că omul bălțat, pestriț, că omul care e pradă multitudinii dorințelor, poftelor și mișcărilor sufletului său, că acest om nu poate, nu este capabil de adevăr este tocmai ceea ce se spune în *Republica,* în Cartea a VIII-a, acolo unde apare descrierea omului democratic. Iată cum îl descrie Platon: "El trăiește punînd plăcerile pe picior de egalitate; se dă mereu celei dintîi care-i pică, de parcă i-ar fi obținut sufletul la sorți, pînă ce s-ar îndestula, apoi se dă alteia, pe niciuna nelă-

6. De fapt, Hippias este cel care îl caracterizează în felul acesta pe Ahile în 364e ("[Homer îl zugrăvește pe Ahile] ca pe un om dintr-o bucată și cît se poate de sincer *(haploustatos kai alêthestatos)*" (*ibid.* {trad. rom., p. 19}).

7. Platon, *Republica,* Cartea a II-a, 382e {trad. rom. de Andrei Cornea, in *Opere,* vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 154–155}.

sînd-o fără cinste, ci deopotrivă cultivîndu-le. [...] ba se îmbată în sunetul flautului, ba apoi bea doar apă, punîndu-se la regim, ba face gimnastică, ba trîndăvește și nu se sinchisește de nimic, ba uneori se ocupă, chipurile, cu filosofia. Adesea însă, el se îndeletnicește cu politica și, luîndu-și avînt, spune și face ce se nimerește"[8]. Această viață a omului democratic, cînd trîndavă, cînd ocupată, cînd dedată plăcerilor, cînd dedicată politicii, iar atunci cînd e dedicată politicii, spunînd tot și orice îi trece prin minte, această viață lipsită de unitate, această viața amestecată, amalgamată, această viață lăsată în voia multiplicității este o viață lipsită de adevăr. Ea este incapabilă, spune Platon, să facă loc acelui *logos alêthês* (discursului adevărat)[9]. Mai poate fi citat și alt pasaj în care adevărata viață este opusă, în felul acesta, vieții amestecate, vieții de amalgam. La sfîrșitul lui *Critias,* Platon amintește rapid decăderea Atlantidei – este exact înainte de întreruperea textului, al cărui final s-a pierdut –, și explică: După viața fericită pe care oamenii au dus-o în Atlantida, a venit un moment în care lotul, partea care le fuseseră dată oamenilor din Atlantida de către zei, a fost amestecat cu multe elemente muritoare[10]. Această amalgamare a părții divine ce caracteriza adevărata viață a oamenilor din Atlantida cu elemente muritoare este ceea ce a făcut ca ei să fie decăzuți din viața adevărată, din fericirea care o caracterizează și din frumusețea care o însoțește. În momentul în care viața este amestecată, ea încetează să mai fie adevărata viață*.

În al treilea rînd, adevărata viață, la Platon, este o viață dreaptă *(euthus)*. Conform caracterizării adevărului ca rectitudine, a ceea ce este ade-

---

8. *Ibid.,* Cartea a VIII-a, 561b–d {trad. rom., p. 370}.

9. "Iar cuvîntul adevărat *(logon alêthê)* nu-l acceptă și nici nu-l primește în cetățuia sa" (*ibid.,* 561b {trad. rom., p. 370}).

10. "Dar, cînd partea divină din ei a început să fie cuprinsă de slăbiciune, din cauza desei amestecări cu ceea ce este muritor, și cînd ceea ce era omenesc în ei a început să predomine, n-au mai fost în stare să poarte povara bogăției lor și și-au pierdut orice rușine. Pentru cine avea ochi să vadă, măsura netrebniciei lor nu mai putea fi ascunsă, căci ei rămîneau fără ceea ce este cu adevărat neprețuit; în schimb, pentru cei care nu aveau ochi să vadă adevărata fericire *(tois adunatousin alêthinon pros eudaimonian bion horan),* ei păreau că duc o viață binecuvîntată, în goana lor neostoită după putere" (Platon, *Critias,* 121a–b {trad. rom. de Cătălin Partenie, in *Opere,* vol. VII, București, Editura Științifică, 1993, p. 235}).

* Manuscrisul cuprinde aici un pasaj corespunzător unui al cincilea sens al adevărului, la care Foucault a renunțat (conformitatea cu esența):
"*Alêthês bios* este o viață care nu ia aparența a ceea ce nu e. Ea nu imită o formă care n-ar fi a ei. Adevărata viață este aceea care lasă să i se recunoască foarte ușor *êthos*-ul" (Foucault se întemeiază aici pe Cartea a V-a a *Legilor* lui Platon, paragraful 738d–e).

vărat ca fiind ceea ce este drept, adevărata viață este o viață dreaptă, adică o viață conformă principiilor, regulilor și *nomos*-ului. În celebra Scrisoare a VII-a, Platon povestește cum a ajuns să se ducă în Sicilia în urma solicitărilor lui Dion, și faptul că a ezitat să accepte această invitație. S-a lăsat însă convins atunci cînd a văzut cît de ușor îi acceptase Dion principiile și cum își modelase viața după regulile pe care i le dăduse[11]. Această convertire a lui Dion la filosofie, sau, în orice caz, educația primită, îi îngăduia lui Platon să spere că, prin intermediul lui Dion, însăși cetatea Siracuzei, și poate chiar întreaga Sicilie, ar putea să adopte această formă de lege. Și, în acel moment, spune el, există o speranță pentru toată lumea să aibă o *alêthinos bios*[12]. Viața veritabilă, care este, astfel, promisiunea făcută de Platon sicilienilor, sau mai curînd speranța lui atunci cînd a mers în Sicilia, este viața potrivit regulilor lui Platon, pe care filosofia poate să le-o propună oamenilor nu numai în viața lor individuală, așa cum e cazul [pentru] Dion, ci și în viața lor socială, în viața lor publică, în viața lor politică. {Adevărata viață} o constituie legile, ordinea politică pe care Platon vrea să le-o propună sicilienilor și siracuzanilor*.

Acest pasaj poate fi, de altfel, apropiat de un altul din *Gorgias,* în care de asemenea întîlnim noțiunea de viață veritabilă. Este exact înainte de sfîrșit, atunci cînd Platon vorbește de Judecata sufletelor. În mitul din *Gorgias,* vedem sufletele, după moarte, prezentîndu-se în fața celor care vor fi judecătorii lor, în special în fața lui Radamanthys. Spune Socrate: Radamanthys, judecător al sufletelor și al infernului, va avea fără doar și poate de muncă. Va întîlni, venind în fața lui, sufletele care sînt sufletele marilor regi. Dar nu se va lăsa impresionat de aceste suflete de mari regi, deoarece va vedea numaidecît că în aceste suflete nu există nici măcar o părticică sănătoasă, "toate în ele sînt strîmbate de minciună și trufie [și de impostură; M. F.], căci nimic n-a crescut drept *(euthus)*"[13]. De ce n-a crescut nimic drept? Din pricina lipsei

11. Platon, Scrisoarea a VII-a, 327b {in *Scrisorile. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife,* trad. rom. de Ștefan Bezdechi, București, Univers Enciclopedic Gold, 2011, p. 82}.

12. "Dacă el izbutea să inspire aceste sentimente și lui Dionysios, lucru pe care îl și încerca, el trăgea mare nădejde că va putea, fără de măcelurile, crimele și nenorocirile ce ne-au bîntuit acum în urmă, să pregătească pentru întreaga țară o viață de adevărată fericire *(bion eudaimona kai alêthinon)*" (*ibid.,* 327d {trad. rom., p. 83}).

* Manuscrisul oferă aici un prim citat din Cartea a X-a a *Republicii* lui Platon, paragraful 604b–c, referitor la reproșul care li se face poeților de a nu propune decît imitații. Pasajul este însă tăiat.

13. Platon, *Gorgias,* 525a {trad. rom. de Alexandru Cizek, in *Opere,* vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 390}.

adevărului, pentru că aceste suflete au trăit fără adevăr (*aneu alêtheias*)[14]: "Din cauza neînfrînării, destrăbălării, lipsei de măsură și stăpînire în acțiuni, vede că sufletul îi este plin de diformități și urîțenii"[15]. Suflete plurale, suflete bălțate, pestrițe, suflete străbătute de dorință, de nestăpînire, de moliciune, suflete lipsite de adevăr. Radamanthys va trimite, prin urmare, aceste suflete să îndure pedeapsa pe care o merită[16]. Se întîmplă însă, continuă Socrate, ca Radamanthys să descopere și suflete care sînt de un cu totul alt tip, suflete care sînt fie sufletele filosofilor, fie chiar, eventual, ale unor cetățeni obișnuiți, ale unor cetățeni oarecare. Indiferent, însă, că e vorba de sufletul unui filosof sau de al cuiva oarecare, aceste suflete au trăit sfînt *(hosiôs)* și cu adevăr *(met' alêtheias)*[17], fără a se lăsa pradă unor agitații sterile. Pentru că au trăit cu adevărul *(met' alêtheias),* Radamanthys le "contemplă cu admirație" și le trimite în Insulele Fericiților[18]. De unde, după această evocare a celor două destine opuse ale sufletelor (unele, pedepsite pentru că au fost fără adevăr, celelalte, recompensate și trimise pe tărîmul fericirii veșnice pentru că au trăit cu adevăr), hotărîrea lui Socrate: Vreau să mă străduiesc, căutînd adevărul, să devin cît mai desăvîrșit cu putință "atît în viață, cît și în moarte"[19]. Viața cu adevăr este așadar viața dreaptă.

În sfîrșit, cea de-a patra semnificație, cea de-a patra valoare a expresiei *bios alêthês, alêthinos bios* la Platon: viața adevărată este o viață care scapă perturbărilor, schimbărilor, corupției și decăderii, menținîndu-se nealterată în identitatea ființei sale. Și tocmai această identitate a vieții în raport cu ea însăși o face să scape de orice element de alterare, asigurîndu-i, pe de o parte, o libertate înțeleasă ca independență, ca non-dependență, ca ne-sclavie față de tot ce ar putea s-o supună unei dominații și unei stăpîniri, și, pe de altă parte, asigurîndu-i fericirea *(eudaimonia),* înțeleasă ca stăpînire de sine însuși asupra sie însuși și ca posibilitatea de a dispune și de a te bucura pe deplin de tine însuți. Această adevărată viață înțeleasă ca viață de stăpînire perfectă și de fericire deplină este evocată, așa cum am văzut adineauri, în *Critias*: este viața acelor locuitori ai Atlantidei care, înainte ca elementele muritoare să vină să se amestece cu ei, duceau o viață ade-

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid., 526c* {trad. rom., p. 391}.

18. *Ibid., 526c* {trad. rom., p. 392}.

19. *Ibid., 527e* {trad. rom., p. 393}.

vărată și fericită. Adevărul vieții îl constituie fericirea ei, fericirea ei desăvîrșită. În același sens, potrivit unor valori destul de apropiate, avem în *Theaitetos,* paragrafele 174c–176a, un întreg pasaj, binecunoscut, în care Platon descrie viața agitată, tumultuoasă și fără tihnă a celor care, familiarizați cu problemele existenței practice, știu să se descurce foarte bine cu aceasta, dar îi dedică tot timpul. În opoziție cu aceștia, el evocă viața celor care, deoarece contemplă adevărata viață, sînt nepricepuți și caraghioși în activitățile curente, făcîndu-le să rîdă pînă și pe servitoarele trace. Acești oameni însă, atît de stîngaci în viața de zi cu zi, sînt în stare "să prindă cuvintele potrivite pentru a înălța după dreptate un imn adevăratei vieți *(bion alêthê)* a zeilor și a oamenilor fericiți"[20]. Adevărata viață este, prin urmare, viața divină și viața preafericită. Acestea ar fi, dacă vreți – foarte schematic și, repet, fără a căuta o elaborare filosofică mai precisă ca *background* pentru analiza pe care aș vrea să o fac acum –, semnificațiile care îi erau recunoscute noțiunii de adevărată viață *(alêthês bios)*.

Ceea ce se impune să surprindem acum – nu voi face decît să încep și voi dezvolta data viitoare – este modul în care cinismul a lucrat cu această noțiune de *alêthês bios*. La începutul vieții lui Diogene, povestită de Diogenes Laertios, există o serie de episoade sau de aluzii importante. Există, în primul rînd, aluzia la faptul că Diogene era fiul unui zaraf, al unui bancher, al cuiva care se ocupa cu mînuirea monedelor și cu schimbarea lor unele în altele. Există, de asemenea, trimiterea la faptul că tocmai în urma unei escrocherii – la drept vorbind, a unei falsificări de bani – ar fi fost Diogene și tatăl său surghiuniți din Sinope, de unde se trăgeau și unde trăiau. Cea de-a treia referire, în sfîrșit, la această problemă a monedei este aceea cu privire la Diogene, surghiunit așadar din Sinope, mergînd la Delfi și cerîndu-i zeului, lui Apollo, să-l sfătuiască. Iar sfatul lui Apollo ar fi fost să falsifice moneda sau să-i schimbe valoarea[21].

Principiul "Schimbă valoarea monedei" a fost utilizat în mod regulat în tradiția cinică cu două scopuri. În primul rînd, pentru a pune în echilibru, a face o apropiere, a stabili o simetrie între Socrate și Diogene. Așa cum Socrate primise din partea zeului de la Delfi acea profeție, acea indicație, acea atribuire de rol potrivit căreia era cel mai învățat dintre oameni, și Diogene, ducîndu-se la Delfi și întrebîndu-l pe

20. *Theaitetos,* 176a {trad. rom. de Marian Ciucă, in *Opere,* vol. VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 225}.

21. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, §§ 20–21 {trad. rom., p. 198–199}.

zeu cum stau lucrurile în ceea ce îl privește, primește următorul răspuns: "schimbă valoarea monedei". Și Socrate, și Diogene au primit, prin urmare, o misiune. Această simetrie, această apropiere dintre Socrate și Diogene va fi menținută de-a lungul întregii tradiții cinice. În textele pe care le va scrie în secolul al IV-lea împotriva cinicilor și în favoarea adevăratului cinism, {împăratul} Iulian {Apostatul}, care vorbește cu enorm respect despre Diogene, nu uită nicio clipă să vorbească în același timp despre Socrate și despre Diogene: unul ascultase cuvîntul zeului de la Delfi, știa că este cel mai învățat dintre oameni și căuta să se cunoască pe sine însuși, iar celălalt primise din partea zeului de la Delfi o altă misiune, foarte diferită, care era aceea de a schimba moneda. Simetrie, așadar, între aceste două personaje.

Cea de-a doua semnificație a acestui imperativ este, evident, mult mai greu de surprins. Căci ce vrea, într-adevăr, să însemne "a schimba valoarea monedei" *(parakharattein to nomisma)?* Tocmai în jurul acestei teme voi încerca să dezvolt data viitoare problema adevăratei vieți cinice. Acum nu vreau decît să vă indic următorul lucru: în jurul temei "a schimba, a altera valoarea monedei", trebuie, în primul rînd, evidențiată apropierea care există – și pe care însuși cuvîntul o semnalează – între monedă și cutumă, regulă, lege. *Nomisma* e moneda. *Nomos* e legea. A schimba valoarea monedei înseamnă și a adopta o anumită atitudine față de ceea ce înseamnă convenție, regulă, lege. În al doilea rînd, și tot în legătură cu noțiunea de *parakharaxis*. *Parakharattein* (a schimba, a altera) nu înseamna a devaloriza moneda. Se poate întîlni uneori sensul semnificativ de "a altera" o monedă pentru a o face să-și piardă din valoare, dar aici verbul semnifică în primul rînd și îndeosebi: plecînd de la o anumită monedă care poartă o anumită efigie, a șterge respectiva efigie și a o înlocui cu o alta care va însemna mai mult, permițîndu-i respectivei monede să circule cu adevărata ei valoare. Moneda nu trebuie să înșele cu privire la adevărata ei valoare, trebuie să i se redea valoarea pe care o are impunîndu-i-se o altă efigie, mai bună și mai adecvată – iată ce spune principiul cinic, atît de important, al alterării și al schimbării valorii monedei.

Părerea mea – și cu asta voi încheia, pentru a continua data viitoare – este că în cinism, în legătură cu adevărata viață, este vorba, în primul rînd, de a lua, într-adevăr, moneda adevăratei vieți, a lui *alêthês bios,* de a o lua cît mai aproape de semnificația tradițională pe care a primit-o. Din acest punct de vedere, cinicii nu schimbă, într-o anumită măsură, însuși metalul din care e făcută această monedă. Ci îi vor schimba efigia și, plecînd de la aceleași principii ale adevăratei vieți – care trebuie să fie ne-disimulată, ne-amestecată, dreaptă și stabi-

lă, incoruptibilă, fericită –, vor face să apară, printr-o ducere la limită, fără ruptură, pur și simplu împingînd aceste teme pînă în punctul lor extrem, o viață care este, tocmai, contrariul a ceea ce era recunoscut în mod tradițional [ca fiind] adevărata viață. A relua moneda, a-i schimba efigia și a face, într-o oarecare măsură, ca tema adevăratei vieți să se schimonosească, să facă o strîmbătură. Cinismul ca schimonosire, ca grimasă a adevăratei vieți. Cinicii au încercat să facă în așa fel încît tema, tradițională în filosofie, a adevăratei vieți să se schimonosească, să facă o grimasă. Mai curînd decît să vedem în cinism o filosofie care, pentru că ar fi populară sau pentru că nu ar fi primit vreodată drept de cetate în interiorul consensului și al comunității filosofice cultivate, ar fi o filosofie de ruptură, ar trebui să vedem {în el} un fel de ducere la limită, o extrapolare mai curînd decît o exterioritate, o extrapolare a temelor adevăratei vieți și o răsturnare, o inversare {*retournement:* întoarcere în opusul ei} a acestor teme într-un soi de figură în același timp conformă modelului, dar care totuși schimonosește adevărata viață {face ca adevărata viață să facă o strîmbătură}. Este mult mai mult vorba de un fel de continuare carnavalescă a temei adevăratei vieți decît de o ruptură față de valorile primite în filosofia clasică, atunci cînd se vorbea de adevărata viață.

Vă rog să mă iertați, sînt departe de a-mi fi ținut promisiunea și de a fi de a fi izbutut să vă spun tot ce voiam să vă spun azi. Voi încerca să termin data viitoare cu cinismul.

Cursul din 14 martie 1984

Prima oră

Paradoxul cinic, sau cinismul ca banalitate scandaloasă a filosofiei. – Eclectismul cu efect inversat. – Cele trei forme de curaj al adevărului. – Problema vieții filosofice. – Elementele tradiționale ale vieții filosofice: înarmarea pentru viață; îngrijirea de sine; cunoștințele utile; viața conformă. – Interpretări ale preceptului cinic "transformă valorile". – Calificativul de "cîine". – Cele două linii de dezvoltare ale adevăratei vieți: Alcibiade *și* Lahes.

Astăzi am să vă vorbesc despre viața cinică, despre *bios kunikos,* ca adevarată viață. Așa cum încercasem să vă arăt data trecută, ceea ce mi se pare, în fond, în același timp dificil și important de înțeles în cinism este următorul paradox, destul de simplu, totuși, în el însuși. Pe de o parte, cinismul se prezintă sub forma unui ansamblu de trăsături pe care le împărtășește cu multe dintre filosofiile epocii – există o evidentă banalitate în tezele propuse, în principiile recomandate –, și, pe de altă parte, el este marcat de un scandal care n-a încetat să-l însoțească, de o dezaprobare cu care este înconjurat, de un amestec de batjocură, repulsie și teamă prin care s-a reacționat la prezența și la manifestările lui. Cinismul, de-a lungul întregii lui existențe, din epoca elenistică pînă la începuturile creștinismului, a fost, în peisajul filosofiei, al gîndirii, al societății greco-romane, în același timp foarte familiar și, totuși, ciudat. A fost obișnuit, banal și, totodată, inacceptabil. Am putea spune, pe scurt, că un număr însemnat dintre marii filosofi îl reprezintă cei care se recunosc destul de ușor în cinism, oferind o imagine pozitivă despre el. Există, în această privință, o serie de mărturii în texte importante. Aduceți-vă aminte de Seneca făcînd portretul, întemeiat pe citate și referințe, al lui Demetrios Cinicul, pe care îl considera unul dintre cei mai importanți filosofi ai epocii sale[1]. Aduceți-vă aminte de Epictet prezentînd, în Convorbirea 22 din Cartea a III-a, acel faimos portret al cinicului ideal. Chiar și la adversarii săi declarați putem întîlni o caracterizare pozitivă a unei anumite forme de cinism. {Împăratul} Iulian {Apostatul}, exact în momentul cînd critică cinismul, [îl] revendică în calitate de atitudine universală a oricărui filosof, încă de la originile filosofiei. La fel, și Lucian {din Samo-

1. Portretele lui Demetrius să găsesc la Seneca, în *Despre binefaceri,* VII, 1–2 și 11, și *Scrisori către Lucilius,* 69.

sata}, care, în ciuda criticilor extrem de violente adresate nu numai unui cinic precum Peregrinos, ci, practic, tututor filosofilor, face un portret pozitiv al lui Demonax.

În același timp, deci, filosofii se recunosc foarte ușor în cinism și se delimitează foarte violent de el printr-o caricatură respingătoare. [Îl] prezintă ca pe un fel de alterare inacceptabilă a filosofiei. Cinismul ar juca, într-o anumită măsură, rolul unei oglinzi sparte pentru filosofia antică. Oglindă spartă în care orice filosof poate și trebuie să se recunoască, în care el poate și trebuie să recunoască însăși imaginea filosofiei, imaginea reflectată a ceea ce este și a ceea ce ar trebui să fie filosofia, imaginea reflectată a ceea ce este și a ceea ce ar vrea să fie el însuși. Și, în același timp, în această oglindă, el percepe un fel de grimasă, o deformare violentă, urîtă, disgrațioasă, în care în niciun caz n-ar putea să se recunoască pe el însuși sau {să recunoască} filosofia. Ceea ce vreau să spun prin asta e, pur și simplu, că cinismul a fost perceput, cred, ca însăși banalitatea filosofiei, dar ca banalitatea ei scandaloasă. Din filosofia luată, praticată, îmbrăcată în banalitatea ei, el a făcut un scandal.

Pentru a încheia cu asta, voi spune că cinismul mi se pare a fi în fond, în Antichitate, un fel de eclectism cu efect inversat. Ceea ce vreau să spun e că dacă definim eclectismul ca forma de gîndire, de discurs, de alegere filosofică ce combină trăsăturile cele mai comune, cele mai tradiționale ale diferitelor filosofii ale unei epoci este, în general, pentru a putea să le facă acceptabile tuturor, făcînd din ele principiile organizatoare ale unui consens intelectual și moral. Aceasta este, în general, definiția eclectismului. Voi spune că cinismul este un eclectism cu efect inversat: eclectism, pentru că reia, într-adevăr, unele dintre trăsăturile de bază ale filosofiilor care îi sînt contemporane; cu efect inversat, pentru că face din această reluare o practică revoltătoare, practică revoltătoare ce nu a instaurat cîtuși de puțin un consens filosofic, ci, dimpotrivă, o stranietate în practica filosofică, o exterioritate și chiar o ostilitate și un război.

Cinismul a transformat – și tocmai acesta e paradoxul lui – cele mai comune elemente ale filosofiei în tot atîtea puncte de ruptură pentru filosofie. Și tocai asta trebuie să înțelegem: cum poate cinismul să spună, în fond, ce spune toată lumea, făcînd însă inadmisibil însuși faptul de a o spune? Acest paradox al cinismului, dacă putem să-l caracterizăm în felul acesta, merită un pic de atenție din două motive. Primul e că ne permite să situăm cinismul în istoria, sau în preistoria, pe care aș vrea s-o schițez anul acesta, a curajului adevărului. Cinismul, mi se pare, face să apară într-o lumină nouă, dă o formă nouă

marii și vechii probleme, deopotrivă politică și filosofică, a curajului adevărului, care fusese atît de importantă în întreaga filosofie antică. Am putea să facem, foarte schematic, următoarea schiță.

Am întîlnit problema curajului adevărului – este ceea ce am încercat să studiez anul trecut – mai întîi sub forma a ceea ce am putea numi îndrăzneală {cutezanță} politică, adică: fie curajul democratului, fie bravura curteanului care spun, fie în Adunare, în cazul democratului, fie Principelui, în cazul curteanului, altceva decît ceea ce gîndește fie Adunarea, fie Principele. Îndrăzneala politică, atît a democratului, cît și a curteanului, constă, așadar, în a spune altceva, ceva opus față de ceea ce gîndește Adunarea sau Principele. Tocmai împotriva opiniei acestui Principe sau a acestei Adunări și pentru adevăr își riscă viața omul politic, dacă e curajos. Aceasta este, foarte schematic, structura a ceea ce am putea numi bravura politică a spunerii adevărului.

Am întîlnit – am schițat-o un pic anul trecut și am reluat-o anul acesta – și o a doua formă de curaj al adevărului. Această formă nu mai este bravura politică, ci ceea ce am putea numi ironia socratică, ironie care constă în a-i face pe oameni să spună, și în a-i face să recunoască, treptat, că ceea ce spun că știu, ceea ce cred că știu de fapt nu știu. În acest caz, ironia socratică constă în a risca, din partea oamenilor, furia, iritarea, răzbunarea, procese chiar, pentru faptul de a-i conduce, împotriva propriei lor voințe, să se preocupe de ei înșiși, de sufletul lor și de adevăr. În cazul cel mai simplu, acela al bravurii politice, era vorba de a opune unei opinii, uneri erori, curajul spunerii adevărului. În cazul ironiei socratice, este vorba de a strecura, în interiorul unei cunoașteri pe care oamenii nu știu că o știu, o anumită formă de adevăr care îi va face pe aceștia să se preocupe de ei înșiși.

Odată cu cinismul, avem o a treia formă de curaj al adevărului, distinctă atît de bravura politică, cît și de ironia socratică. Curajul cinic al adevărului constă în a-i face pe oameni să condamne, să respingă, să disprețuiască și să insulte tocmai manifestarea a ceea ce ei admit sau pretind că admit la nivelul principiilor. Este vorba de a le înfrunta mînia oferindu-le imaginea a ceea ce, în același timp, ei admit și consideră foarte valoros în gîndire, dar resping și disprețuiesc în propria lor viață. În asta constă scandalul cinic. După bravura politică și după ironia socratică, avem, dacă vreți, scandalul cinic.

În primele două cazuri, curajul adevărului constă în a-ți risca viața spunînd adevărul, în a-ți risca viața pentru a spune adevărul, în a-ți risca viața pentru că spui adevărul. În cazul scandalului cinic – și tocmai asta mi se pare important și merită reținut, izolat –, îți riști viața nu doar spunînd adevărul, pentru a-l spune, ci prin însuși felul în care

trăiești. În toate sensurile cuvîntului franțuzesc, îți "expui" viața. Adică o arăți și o riști. O riști arătînd-o, și tocmai pentru că o arăți o riști. Îți expui viața nu prin discursurile tale, ci prin însuși felul în care îți trăiești viața. Acesta e primul punct pentru care se cuvine să reținem o clipă, în însăși structura sa, acest scandal cinic, ce continuă să funcționeze în cadrul marii teme: a avea curajul adevărului, altfel însă decît curajul politic și decît ironia socratică.

Cel de-al doilea motiv, pe care voiam să îl semnalez, pentru a ne opri o clipă asupra acestei probleme a vieții cinice, este că în această practică cinică, în acest scandal cinic, problema pe care, în fond, cinismul n-a încetat să o pună filosofiei nu doar în Antichitate, ci și în creștinism și în lumea modernă, problema permanentă, dificilă, permanent stînjenitoare, este aceea a vieții filosofice, a lui *bios philosophikos*. Dacă reluăm problema și tema cinismului din perpectiva marii istorii a perresiei și a spunerii adevărului, putem spune că, în vreme ce întreaga filosofie va tinde din ce în ce mai mult să pună problema spunerii adevărului în termenii condițiilor care trebuie satisfăcute pentru ca un enunț să fie recunoscut ca adevărat, cinismul este forma de filosofie ce nu încetează să pună întrebarea: care poate fi forma de viață care să fie de așa natură încît să practice spunerea adevărului?

Încă de la începuturile filosofiei, și poate, în fond, chiar pînă azi, în ciuda tuturor schimbărilor survenite, întotdeauna Occidentul a admis că filosofia nu poate fi disociată de o existență filosofică și că practicarea filosofiei trebuie să însemne întotdeauna, mai mult sau mai puțin, un fel de exercițiu de viață. Tocmai prin asta se deosebește filosofia de știință. Afirmînd însă cu mare pompă, ca principiu, că a filosofa nu este doar o formă de discurs, ci și un mod de a trăi, filosofia occidentală – și tocmai în asta a constat istoria ei, și tocmai acesta i-a fost, probabil, destinul – a eliminat treptat sau cel puțin a neglijat și a marginalizat problema acestei vieți filosofice, despre care, totuși, la începuturi, postulase că nu poate fi disociată de practica filosofică. Ea a neglijat din ce în ce mai mult, a lăsat din ce în ce mai mult deoparte problema vieții în relația ei esențială cu practica spunerii adevărului. Această uitare, această neglijare, această eliminare, această exteriorizare a problemei adevăratei vieți, a vieții filosofice în raport cu practica și cu discursul filosofic putem presupune că sînt efectul sau că manifestă un anumit număr de fenomene.

Nu încape îndoială că absorbirea și, pînă la un anumit punct, confiscarea temei și a practicării adevăratei vieți de către religie a constituit unul dintre motivele acestei dispariții. Ca și cum filosofia ar fi reușit să se degreveze de povara problemei adevăratei vieți exact în măsu-

ra în care religia, instituțiile religioase, ascetismul religios, spiritualitatea religioasă preluaseră această problemă în administrare, într-un mod din ce în ce mai manifest, de la sfîrșitul Antichității pînă în lumea modernă. Putem, de asemenea, presupune că instituționalizarea practicilor spunerii adevărului sub forma unei științe (o știință normată, o știință reglementată, o știință instituită, o știință care prinde corp în niște instituții), ei bine, această instituționalizare a constituit, probabil, cel de-al doilea mare motiv pentru care tema adevăratei vieți a dispărut ca problemă filosofică, ca problemă a condițiilor pentru accederea la adevăr. Dacă practica științifică, instituția științifică, integrarea în consensul științific sînt suficiente pentru a asigura accesul la adevăr, este evident că problema adevăratei vieți ca soclu necesar pentru practica spunerii adevărului dispare. Confiscare a problemei adevăratei vieți de către instituția religioasă. Anulare a problemei adevăratei vieți de către instituția științifică. Înțelegeți, atunci, de ce problema adevăratei vieți nu a încetat să se extenuze, să se atenueze, să se subțieze, să se uzeze din gîndirea occidentală *{de s'exténuer, de s'attenuer, de s'éliminer, de s'élimer de la pensée occidentale}*.

Fapt e, oricum, că problema adevăratei vieți a dispărut, treptat, din reflecția și din practica filosofică, mai puțin, bineînțeles, în cîteva puncte și în cîteva momente absolut remarcabile. Problema vieții filosofice ar putea fi, probabil, reluată de la Montaigne[2] pînă la *Aufklärung*. Căci dacă este adevărat că istoria tradițională a filosofiei, mai ales a filosofiei clasice, se interesează practic exclusiv de problema sistematicității gîndirii filosofice și a veridicției ei în structura ei formală și sistematică, la fel de adevărat este, totuși, și că problema vieții filosofice s-a pus, fără îndoială, din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XVIII-lea, cu o anumită intensitate și cu o anumită forță. Pînă la urmă, Spinoza – citiți *Reforma intelectului* – plasează, într-adevăr, problema vieții filosofice și a adevăratei vieți la însăși rădăcina proiectului de a filosofa[3]. Iar sub rezerva unor analize mult mai precise, putem spune că avem, în Spinoza, ultima mare figură [potrivit] căreia practicarea filosofiei invocă proiectul fundamental și esențial de a duce o viață filosofică. Iar lui Spinoza și însuși felului în care a trăit i-l putem opu-

2. Montaigne fusese citat, în 1982, ca o ilustrare perfectă a încercării, în timpul Renașterii, de "reconstituire a unei estetici și a unei etici a sinelui" (*Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 242).

3. Spinoza și al său *Tratat despre îndreptarea intelectului* fuseseră convocați, deja, de către Foucault încă din 1982 pentru a demonstra persistența exigențelor de spiritualitate în interiorul filosofiei clasice (*Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 39).

ne pe Leibniz, care ar fi cel dintîi filosof modern, în măsura în care, pentru el, activitatea filosofică, departe de a implica, așa cum se întîmplă la Spinoza, alegerea unei vieți filosofice, s-a manifestat, s-a exercitat întotdeauna printr-o serie de activități pe care le-am putea cataloga drept moderne: a fost bibliotecar, a fost diplomat, a fost om politic, a fost administrator etc. Avem, aici, o formă modernă de viață filosofică pe care am putea s-o opunem practicii filosofice a lui Spinoza, care implica o adevărată viață de un tip absolut diferit de viața de zi cu zi. Dar, la drept vorbind, chiar și în cazul lui Leibniz ar fi, probabil, de discutat. Oricum, ar fi interesant să facem istoria filosofiei clasice plecînd de la problema vieții filosofice, problemă privită ca o alegere reperabilă prin intermediul evenimentelor și al deciziilor unei biografii, dar și prin locul [care i se] acordă în interiorul sistemului însuși.

Aș vrea, în tot cazul, să sugerez, pur și simplu, că dacă este adevărat că întrebarea privitoare la Ființă este, într-adevăr, ceea ce filosofia occidentală a uitat și cea a cărei uitare a făcut posibilă metafizica, poate că și problema vieții filosofice n-a încetat să fie, n-aș spune uitată, ci neglijată: n-a încetat să apară ca în plus față de filosofie, față de practica filosofică, față de un discurs filosofic subordonat din ce în ce mai mult modelului științific. Problema vieții filosofice n-a încetat să apară ca o umbră din ce în ce mai inutilă pe care practica filosofică o tîrăște după ea. Această neglijare a vieții filosofice a făcut cu putință ca raportul cu adevărul să nu mai poată fi validat și să nu mai poată să se manifeste, acum, decît sub forma cunoașterii științifice.

Din această perspectivă, cinismul, ca figură cu totul aparte a filosofiei antice, dar și ca atitudine recurentă în întreaga istorie occidentală, pune în mod imperios, [sub] forma unui scandal, problema vieții filosofice. Faptul că cinismul este întotdeauna în același timp interior și exterior filosofiei (familiaritate și stranietate a cinismului în raport cu filosofia care i-a servit întotdeauna drept context, drept mediu, drept partener *{vis-à-vis}*, drept oponent, drept dușman) și constituirea cinică a vieții filosofice ca scandal reprezintă marca istorică, manifestarea primă, punctul de pornire a ceea ce a constituit, după părerea mea, marea exteriorizare a problemei vieții filosofice față de filosofie, față de practica filosofică, față de practica discursului filosofic. Iată de ce mă interesează cinismul și ce anume aș vrea să încerc să reperez odată cu el. Și observați cum se leagă, pentru mine, studierea lui de problema practicilor și a artelor existenței: datorită faptului că a constituit forma în același timp cea mai rudimentară și cea mai radicală în care a fost pusă problema acestei forme particulare de viață – care nu este,

evident, decît o formă particulară, atît de importantă însă, centrală chiar, prin problemele pe care le pune – care e viața filosofică.

Aș vrea să studiez acum felul în care cinismul a pus problema vieții filosofice și felul în care a practicat-o. Să luăm cinismul în ce poate avea el mai comun, mai obișnuit, mai familiar, mai binecunoscut, mai apropiat de toate filosofiile care îi erau contemporane. Încă o dată – mă întoc o clipă la ce spuneam data trecută –, despre cinism noi nu cunoaștem, bineînțeles, decît puține lucruri, cele mai multe provenind din surse tîrzii, din primele secole ale erei noastre. Prin urmare, e foarte greu de știut dacă a existat o evoluție în cinism. Este, chiar, greu de știut care a fost realitatea istorică a tradiției, a continuității cinice, după acele figuri semilegendare care sînt Antistene, Diogene și Crates. Iau cinismul așa cum se manifestă el, așa cum apare el formulat în acele texte din primele două sau trei secole ale erei noastre, independent de orice chestiuni istorice de cronologie, de succesiune, de influență sau de alte lucruri de genul acesta. În punctul de pornire al practicii cinice, așa cum apare ea descrisă în textele despre care vă vorbesc, ca principii generale, ca principii de bază găsim un anumit număr de elemente comune, curente, care leagă, într-un mod evident, practica cinică pe de o parte de vechea tradiție socratică, iar pe de altă parte de tematicile comune altor filosofii.

În primul rînd, pentru cinism, filosofia este o pregătire pentru viață – temă, bineînțeles, cît se poate de comună, foarte ușor de recunoscut. I se atribuie lui Diogene, de pildă, aforismul potrivit căruia ar trebui să pregătim pentru viață fie *logos*-ul, fie *brokhos*-ul. Adică: fie rațiunea *(logos)* care organizează viața, fie funia *(brokhos)* cu care să ne spînzurăm[4]. Fie te vei spînzura, fie te vei pregăti pentru viață potrivit *logos*-ului. Filosofia înseamnă pregătire pentru viață.

În al doilea rînd, această pregătire pentru viață – și aici, tot un principiu arhicunoscut, pe care îl veți recunoaște imediat – implică să ne ocupăm în primul rînd de noi înșine. Există multe mărturii cu privire la importanța acestei preocupări de sine, a acestei reguli "ocupă-te de tine însuți" la cinici. Despre Diogene se povestește următoarea anecdotă *(khreia)*. Într-o zi în care vorbea într-o piață publică sau la un colț de stradă foarte serios, spunînd lucruri grave, lucruri cu greutate, nimeni nu îl asculta. Atunci, el și-a întrerupt discursul și a început să ciripească precum o pasăre. Imediat, o mulțime de oameni, de curioși se strîn-

4. "Spunea necontenit că pentru pregătirea în viață avem nevoie sau de rațiune sau de știreang" (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 24 {trad. rom., p. 199}).

ge în jurul lui. Și atunci, el îi ceartă pe toți acei gură-cască strînși roată în jurul lui, spunîndu-le că "veneau cu toată graba să asculte fleacuri, dar cu încetineală și neglijență cînd era o temă serioasă"[5]. Despre această temă, a faptului că trebuie să ne ocupăm de noi înșine, ceea ce constituie singura treabă serioasă, există o mulțime de mărturii. Demonax, de exemplu – este o mărturie pe care o citează Stobaios –, îi înfiera pe oamenii care acordă o mare atenție propriului trup, dar se neglijează pe ei înșiși. E ca și cum, spunea el, ai vrea să te îngrijești de propria casă fără a te îngriji de cei care locuiesc în ea[6]. Iar {împăratul} Iulian {Apostatul}, în discursurile sale în care încearcă să ofere o imagine pură, esențială și valabilă a cinismului, spune: Cine vrea să fie un cinic serios *(spoudaios)* trebuie să înceapă prin a se ocupa în primul rînd de el însuși – și el folosește celebra expresie pe care am citat-o atît de des: *hautou proteron epimelêtheis* –, imitîndu-i pe Diogene și pe Crates[7]. Diogene și Crates sînt, prin urmare, maeștrii preocupării de sine, așa cum am văzut că era Socrate. Și de data aceasta, temă absolut banală și curentă în filosofie.

Cel de-al treilea principiu pe care-l vom vedea neîncetat reluat, repetat de către cinici, și care constituie, și el, o temă absolut familiară, este că, pentru a ne ocupa de noi înșine, nu trebuie să studiem decît ceea ce este cu adevărat de folos în și pentru viață. Diogenes Laertios citează următoarele spuse ale lui Diogene Cinicul. Acesta "se minuna că gramaticienii cercetează nenorocirile lui Ulise, dar ignoră propriile lor nenorociri; că muzicanții își acordă strunele lirei, lăsînd dezacordate simțămintele din sufletul lor; că astronomii privesc către Soare și Lună, dar nu văd lucrurile de sub nasul lor; că oratorii în discursurile lor fac mult caz de dreptate, dar n-o practică niciodată"[8]. Exact în același spirit – de astă dată, într-un pasaj citat de Stobaios –, cuiva care îl întrebase dacă lumea e rotundă sau nu, Demonax i-ar fi răspuns: "Ardeți de grija ordinii cosmice, dar nu vă preocupă absolut deloc propria voastră ordine lăuntrică"[9]. Prin urmare, dacă vreți să vă ocupați de voi în-

5. *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* § 27 {trad. rom., p. 200}.

6. "Demonax îi blama pe cei care se îngrijesc de trup, dar se neglijează pe ei înșiși, ca și cum cineva și-ar îngriji casa, uitînd însă de cei care locuiesc în ea" (Stobée {Stobeu, Stobaios, Stobaeus}, W.H. II, I, 11, in *Les Cyniques grecs,* p. 281).

7. "Cine vrea să fie un cinic și un om serios *(kunikos einai kai spoudaios anêr)* trebuie să înceapă prin a se îngriji de el însuși, imitîndu-i pe Diogene și pe Crates" (Julien (l'Empereur) {împăratul Iulian Apostatul}, *Contre les cyniques ignorants,* 201d, § 18, p. 171).

8. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* §§ 27–28 {trad. rom., p. 200}.

9. Stobée, W.H. II, I, 1 (in *Les Cyniques grecs,* Démonax nr. 61, p. 282).

șivă, nu ordinea cosmică, nu lucrurile din cuprinsul lumii, nu gramatica, matematicile sau muzica trebuie să le studiați, ci lucrurile imediat folositoare pentru viață, adică pentru îngrijirea de sine.

În sfîrșit, în al patrulea rînd, trebuie să ne punem viața în acord cu preceptele pe care le formulăm. Potrivit lui Diogenes Laertios, Diogene Cinicul îi înfiera pe cei care disprețuiesc bogăția, dar îi invidiază pe bogați, și îi blama pe cei care aduc ofrande zeilor pentru ca aceștia să le dea sănătate, dar se îndoapă cu mîncare exact cu ocazia acestor sacrificii[10]. Nu poate să existe o adevărata preocupare de sine decît dacă principiile pe care le formulăm ca pe niște principii adevărate sînt, în același timp, garantate și autentificate de felul în care trăim.

Peste tot, aici, recunoaștem niște principii absolut comune și tradiționale. Însă acestor patru principii atît de generale, de comune, pe care le întîlnim atît la Socrate, cît și la stoici și chiar și epicureici, cinicii le adaugă un al cincilea, foarte diferit, cu totul caracteristic lor, signaletic. Am amintit acest principiu data trecută, la sfîrșit. Este vorba de principiul potrivit căruia trebuie *"parakharattein to nomisma"* (să schimbăm valoarea monedei). Principiu dificil, principiu obscur, principiu care a fost interpretat în fel și chip. Ceea ce putem reține este că expresia *parakharattein to nomisma* semnifică "a schimba moneda", dar în două sensuri, unul peiorativ, altul pozitiv sau, în tot cazul, neutru. Poate fi, într-adevăr, vorba de o modificare necinstită a monedei. Dar poate fi vorba și de o schimbare a efigiei de pe monedă, schimbare care permite restabilirea adevăratei valori a respectivei monede. În orice caz, acest principiu, cu ambiguitatea lui semantică (valoare pozitivă sau negativă), este neîncetat asociat, în întreaga doxografie și în majoritatea referirilor la cinism, lui Diogene și principalilor cinici. Diogenes Laertios, de pildă, oferă mai multe versiuni cu privire la începuturile vieții, la vocația și la alegerea filosofică a lui Diogene.

Prima versiune: tatăl lui Diogene, la Sinope, ar fi fost zaraf, dar ar fi falsificat – în înțelesul, însă, peiorativ, negativ al termenului – moneda. Astfel încît fiul său, Diogene, ar fi fost obligat să părăsească orașul, ar fi emigrat și s-ar fi exilat la Atena[11]. Diogenes Laertios mai relatează, însă, și alte versiuni în jurul acestei teme. Potrivit [unora] dintre ele – el îl citează pe Eubulide –, însuși Diogene, nu tatăl său, ar fi fal-

10. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 28 {trad. rom., p. 200}.

11. "Diocles povestește că {Diogene} a trebuit să se exileze din patrie din pricină că tatăl său, căruia i se încredințase o zarafie a statului, a falsificat monede" (*Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 20 {trad. rom., p. 198}).

sificat moneda[12]. Potrivit, de asemenea, altor surse, Diogene s-ar fi dus de fapt, în mod spontan, să consulte oracolul de la Delfi – potrivit acestei versiuni, nici tatăl său, nici el însuși nu par a fi falsificat moneda –, iar oracolul i-ar fi spus: "Falsifică moneda", sau "modifică", "alterează", "schimbă valoarea monedei"[13]. În sfîrșit, într-o versiune ceva mai complicată, Diogene ar fi falsificat, în copilăria și în tinerețea sa, bani pe care i-ar fi primit de la tatăl său – îl regăsim, așadar, pe tată și legătura acestuia cu moneda –, drept pentru care tatăl lui Diogene ar fi fost întemnițat ca răspunzător pentru această falsificare, murind în închisoare. Atunci, Diogene s-ar fi exilat sau ar fi fost exilat drept pedeapsă. Ar fi mers la Delfi și i-ar fi adresat zeului delfic întrebarea: Ce trebuie să fac ca să ajung celebru? Iar oracolul i-ar fi răspuns: Modifică moneda[14]. În această versiune, observați că apar combinate toate elementele: tatăl, falsificarea monedei de către Diogene și preceptul delfic "modifică, alterează moneda" *(parakharattein to nomisma)*.

Fapt este că principiul alterării monedei este asociat în mod regulat cinismului, în viețile filosofilor povestite de Diogenes Laertios putîndu-se întîlni o serie întreagă de anecdote care îi asociază în mod regulat pe cinici monedei, practicării ei, utilizării ei corecte sau pervertite. Astfel, potrivit aceluiași Diogenes Laertios, Monimos, care ar fi fost primul discipol al lui Diogene Cinicul, ar fi fost slujitorul unui bancher. Și, mimînd nebunia, i-ar fi furat acestui bancher banii[15]. Crates, apoi, ar fi fost un om foarte bogat care, după ce va fi moștenit averea tatălui său, ar fi renunțat la ea împărțindu-și banii săracilor, dacă nu cumva, așa cum

12. "Eubulide însă, în cartea sa *Despre Diogene,* spune că însuși Diogene a făptuit acest lucru și a fost silit să părăsească țara împreună cu tatăl său" *(ibid)*.

13. Foucault amintește aici cea de-a treia versiune propusă de Diogenes Laertios, care este de fapt mult mai complicată: Diogene, intendent public, ar fi fost convins de niște lucrători la finanțe să falsifice moneda. S-ar fi dus la Delfi să ceară sfaturi în această privință, și oracolul i-ar fi răspuns "falsifică", "schimbă", "alterează", dar referinduse la obiceiurile încetățenite. Diogene ar fi înțeles greșit și ar fi falsificat monede.

14. "O altă versiune este că el a luat moneda pe care a falsificat-o de la tatăl său, în urma cărui lucru tatăl a fost închis și a murit, în timp ce fiul a fugit, s-a dus la Delfi, unde a întrebat nu dacă să falsifice banii, ci ce trebuie să facă să-și cîștige un nume mare și că atunci a primit oracolul" (*Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 21 {trad. rom., p. 199}).

15. Foucault se lasă aici indus în eroare de vechea traducere {franceză} a lui R. Genaille. De fapt, Monimos nu fură banii, ci îi împrăștie, aruncîndu-i ("Se prefăcu îndată că-i nebun și începu să arunce mărunțișul și toți banii de pe masa bancherului, pînă ce, în cele din urmă, stăpînul îi dădu drumul", *ibid.,* VI, 82 {trad. rom., p. 212}).

susține altă versiune, își va fi aruncat direct în mare tot numerarul pe care îl moștenise[16]. În *Viața* lui Menip, citată de Diogenes Laertios după Hermip, Menip ar fi fost un cămătar care ar fi strîns comori întregi, dar {care} pînă la urmă ar fi fost ruinat de către adversarii săi și, de disperare, s-ar fi spînzurat[17]. Cît despre Bion din Borysthenes – {filosof} aflat la granița dintre o anumită formă de platonism și {o anumită formă} de cinism –, acesta povestea, tot potrivit lui Diogenes Laertios, că tatăl său, dat fiind că fraudase fiscul, fusese vîndut împreună cu întreaga sa familie. Și așa ar fi ajuns Bion din Borysthenes sclav[18]. Așa cum puteți observa, foarte des, atunci cînd e vorba de cinici, apare și o poveste legată de bani, de bancă, de schimb care e relatată în legătură cu ei.

Ceea ce este important, ceea ce, în orice caz, aș vrea să reține este faptul că principiul "modifică, alterează moneda", "schimbă valoarea monedei" trece drept un principiu de viață, chiar cel mai important și mai caracteristic principiu {de viață} al cinicilor. Atunci cînd {împăratul} Iulian {Apostatul}, de pildă, scrie cele două mari discursuri ale sale împotriva cinicilor, el face de foarte multe ori referire la acest principiu: a modifica moneda, a schimba valoarea monedei. În discursul *Contra cinicilor ignoranți* – aduceți-vă aminte, v-am vorbit despre el data trecută –, Iulian prezintă cinismul ca pe un fel de filosofie universală, ale cărei trăsături esențiale se regăsesc în toate celelalte filosofii și ale cărui principii de bază ar exista nu doar de pe vremea lui Hercule, ci, chiar dinainte de Hercule, încă de la începuturile umanității. În același pasaj, Iulian enunță ceea ce, după el, constituie cele două principii ale cinismului; și trebuie remarcat că aceste principii sînt la fel de vechi ca Apollo Pythiacul. Aceste două principii sînt, într-adevăr, în primul rînd, "cunoaște-te pe tine însuți", și, apoi, *"parakharaxon to nomisma"* (reevaluează-ți propria monedă, modifică-ți propria monedă, schimbă valoarea propriei monede). Și el adaugă că dacă principiul {"cunoaște-te pe tine însuți"}, pe care și-l revendică și pe care-l invocă cinicii, nu i-a fost adresat doar lui Diogene, de vreme ce i-a fost adresat, și încă într-un mod particular, lui Socrate, dar și, în general, tuturor (era înscris, gravat chiar pe poarta templului), principiul

16. "Și-a prefăcut averea în bani numerar, căci aparținea unei familii sus-puse, și, după ce-a strîns astfel două sute de talanți, i-a împărțit printre concetățenii săi. [...] Diocles povestește cum l-a convins Diogene pe Crates să-și abandoneze ogoarele ca loc de pășune și să arunce în mare banii cîți are strînși" (*ibid.*, VI. 87 {trad. rom., p. 214}).

17. *Ibid.*, VI, 99–100 {trad. rom., p. 217}.

18. *Ibid.*, IV, 46 {trad. rom., p. 162}.

"parakharaxon to nomisma", în schimb, nu i-a fost adresat decît lui Diogene. Astfel încît, potrivit lui Iulian, dintre aceste două mari principii fundamentale, dintre aceste două principii universale ale filosofiei, unul le-ar fi fost adresat tuturor și lui Socrate ("cunoaște-te pe tine însuți"), iar celălalt, doar lui Diogene ("reevaluează-ți propria monedă"[19]).

În celălalt discurs *(Contra lui Heracleios),* {împăratul} Iulian {Apostatul}, reamintind, încă o dată, cele două principii delfice ("cunoaște-te pe tine însuți" și "modifică valoarea propriei monede"), pune problema, importantă, interesantă, a raportului dintre aceste principii[20]. Trebuie să ne reevaluăm propria monedă pentru a ne cunoaște pe noi înșine, sau tocmai cunoscîndu-ne pe noi înșine putem să ne reevaluăm propria monedă? Această a doua variantă este cea pe care o alege Iulian, atunci cînd spune că acela care se cunoaște pe sine va ști exact cine e, nu doar cine pare a fi. Înțelesul pe care Iulian îl dă juxtapunerii și coordonării acestor două precepte ar fi, prin urmare, acesta: preceptul fundamental este "reevaluează-ți moneda", dar această reevaluare nu ar putea fi operată decît pe canalul și prin intermediul principiului "cunoaște-te pe tine însuți", care pune în locul monedei false a opiniei pe care o avem despre noi înșine, pe care ceilalți o au despre noi înșine, adevărata monedă care este aceea a cunoașterii de sine. Ne putem manipula propria existență, ne putem îngriji de noi înșine ca de un lucru real, putem avea în mîini adevărata monedă a adevăratei noastre existențe, dar numai cu condiția de a ne cunoaște pe noi înșine. Și Iulian atrage atenția că în momentul cînd Diogene l-a ascultat pe Apollo Pythiacul, în momentul, altfel spus, cînd a început să se cunoască pe sine însuși, abia atunci moneda care era el însuși și-a dobîndit adevărata valoare. Doar cunoscîndu-se pe sine însuși a putut Diogene să se recunoască și să fie recunoscut de către ceilalți drept superior lui Alexandru însuși. Este vorba de o trimitere la faimoasa confruntare dintre Diogene și Alexandru {cel Mare}. Alexandru spune: Dacă nu eram Alexandru, aș fi vrut să fiu Diogene[21]; iar Diogene îi răspunde: Însă adevăratul rege (adevărata monedă {moneda adevărată, autentică}) eu sînt. Observați, așadar, că pe parcursul întregii istorii și reprezentări a cinismului, tema lui *parakharaxis tou nomisma,* preceptul *"parakharaxon to nomisma"* (schimbă moneda) apar în chiar miezul experienței și al practicii cinice.

---

19. Julien (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 188a–b, § 8, p. 153–154.

20. Julien (l'Empereur), *Contre Héracleios*, 211b-d, § 8, p. 23–54.

21. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 32 {trad. rom., p. 201}.

Întîlnim, bineînțeles, un anumit număr de interpretări ale acestui principiu, îndeosebi în jurul temei că *nomisma* este moneda, dar este, de asemenea, *nomos*-ul: legea, obiceiul, cutuma. Principiul necesității de a modifica *nomisma* este și acela al necesității de a modifica cutuma, obiceiul, de a o rupe cu el, de a călca în picioare regulile, obișnuințele, convențiile și legile. E cît se poate de verosimil ca, oricare va fi fost sensul originar al acestei formule, ea să fi fost receptată și înțeleasă în acest fel. Asta, deci, se impune, într-un anumit sens, să reținem. Dar mi se pare că putem să facem un pas în plus în analiza acestui principiu.

Am putea, probabil, să clarificăm sensul acestei formule reamintind caracterizarea pe care cinicii par a și-o fi făcut lor înșiși atunci cînd au comentat calificativul pe care și-l atribuiseră, acela de "cîine". Asupra motivelor pentru care Diogene fusese numit "Cîinele" există mai multe interpretări. Unele sînt de ordin local: din pricina locului pe care Diogene și l-ar fi ales ca domiciliu[22]. Potrivit altor interpretări, {i s-ar fi spus "Cîinele"} pentru că, efectiv, ar fi dus o viață de cîine. Taxat de către unii drept cîine, el ar fi preluat și și-ar fi asumat această poreclă, proclamîndu-se "cîine". Și de astă dată, însă, contează prea puțin originea formulei. Problema este ce valoare primește ea și cum este ea făcută să funcționeze în interiorul acelei tradiții cinice care poate fi evidențiată în primul secol al erei noastre.

Întîlnim la un comentator al lui Aristotel[23] – dar și alți autori fac nu puține trimiteri la ea – următoarea interpretare, ce pare a fi fost canonică, în legătură cu acest *bios kunikos*. În primul rînd, viața *kunikos* este o viață de cîine prin aceea că este lipsită de pudoare, de rușine, de respect uman. Este o viață care face în public și sub privirile tuturor ceea ce doar cîinii și animalele îndrăznesc să facă, în vreme ce oamenii, de obicei, se ascund. Viața de cinic este o viață de cîine ca viață impudică. În al doilea rînd, viața cinică este o viață de cîine deoarece, la fel ca viața cîinilor, este indiferentă. Indiferentă la tot ce poate să se întîmple, ea nu se atașează de nimic, se mulțumește cu ce are, nu cunoaște alte nevoi în afara celor pe care și le poate satisface pe loc. În al treilea rînd, viața cinicilor este o viață de cîine, a primit epitetul de *kunikos* pentru că este, într-o anumită măsură, o viață care latră,

22. Este vorba, de fapt, de localizarea lui Antistene, cel dintîi cinic: "Obișnuia să vorbească în gimnaziul din Cynosarges, la o mică distanță de porțile orașului, iar unii cred că de aici își trage numele școala cinică" (*ibid.,* VI, 13 {trad. rom., p. 196}).

23. Este vorba de Elias (cf. Élias, *Commentaires sur les* Catégories, *proemium,* 1–32, ediție de A. Busse, Berlin, IV, 2, 1888; cf. și: C. A. Brandis, *Commentaria in Aristotelem graeca,* Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1836, reed. 1882–1909, p. 23; J. Humbert, *Socrate et le petits socratiques,* Paris, PUF, 1967).

o viață diacritică *(diakritikos),* adică o viață capabilă să se bată, să latre împotriva dușmanilor, care știe să-i deosebească pe cei buni de cei răi, pe cei adevărați de cei falși, pe stăpîni de dușmani. În acest sens este ea o viață *diakritikos*: o viață bazată pe discernămînt, care știe să producă dovezi, să pună la încercare și să distingă. În sfîrșit, în al patrulea rînd, viața cinică este *phulaktikos*. Este o viață de cîine de pază, o viață care știe să se dedice pentru a salva viața celorlalți și a apăra viața stăpînilor. Viață impudică, viață *adiaphoros* (indiferentă), viață *diakritikos* (diacritică, bazată pe distingere, pe discriminare, viață care latră, într-un anumit sens) și viață *phulaktikos* (viață de gardă, de cîine de pază).

Aceste patru caracteristici, încă o dată, canonice, evidențiate, marcate prin acești termeni în interiorul tradiției prin care sînt reprezentați cinicii – observați că nu este greu să recunoaștem în ele o înrudire foarte strînsă cu cele prin care încercasem să evidențiez data trecută, și prin care era definită în mod tradițional adevărata viață. În fond, viața cinică este în același timp ecoul, continuarea, prelungirea, dar și împingerea la limită și inversarea *{le retournement}* adevăratei vieți, răsturnarea adevăratei vieți (a acelei vieți nedisimulate, independente, drepte, a acelei vieți suverane) în opusul ei. Căci ce este viața impudică dacă nu continuarea, prelungirea, dar și inversarea scandaloasă a vieții nedisimulate? Acel *bios alêthês,* acea viață dusă în *alêtheia* era, vă aduceți aminte, o viață lipsită de disimulare, care nu ar ascunde nimic, o viața capabilă să nu se rușineze de nimic. Ei bine, această viață, dusă la limită, devine viața fără rușine a cîinelui cinic. Viața indiferentă, acea viață *adiaphoros* care nu are nevoie de nimic, care se mulțumește cu ce are, cu ce găsește, cu ce i se aruncă, această viață nu este altceva decît continuarea, prelungirea, împingerea la limită, răsturnarea scandaloasă a vieții fără amestec, a vieții independente care constituie una dintre caracteristicile fundamentale ale adevăratei vieți. Viața diacritică, acea viață lătrătoare ce operează distincția dintre bine și rău, prieteni și dușmani, stăpîni și ceilalți, este continuarea, dar și inversarea scandaloasă, violentă, polemică a vieții drepte, a vieții care ascultă de lege (de *nomos*). În sfîrșit, viața de cîine de pază, viața de luptă și de slujire ce caracterizează cinismul este, și ea, continuarea și, în același timp, inversarea {*le retournement:* răsturnarea, întoarcerea în opusul ei a} vieții liniștite, stăpînă peste ea însăși, a vieții suverane ce caracterizează existența autentică.

Voi încerca să dezvolt toate acestea cu ceva mai multă precizie imediat. Însă lucrul asupra căruia aș vrea să insist acum este că, așa cum puteți observa, această modificare a monedei, această schimbare a valorii ei, atît de constant asociate cinismului, înseamnă, probabil, ceva

de genul: formelor și obișnuințelor ce marchează îndeobște existența și îi dau figura pe care aceasta o are trebuie să le substituim efigia principiilor admise tradițional de filosofie. Dar prin însuși faptul că aplicăm aceste principii vieții înseși, în loc să le menținem doar în elementul *logos*-ului, prin însuși faptul că ele ajung să dea formă vieții așa cum efigia unei monede dă formă metalului în care e imprimată, prin chiar acest fapt celelalte vieți, viețile celorlalți ajung să apară ca nefiind decît o monedă falsă, o monedă fără valoare. Reluînd aceste principii {care sînt} cele mai tradiționale, cele mai convențional admise, cele mai generale ale filosofiei curente, prin simplul fapt că le stabilim ca punct de aplicare, ca loc de manifestare, ca formă de veridicție însăși existența filosofului, punem, prin viața cinică, în circulație adevărata monedă cu adevărata valoare. Jocul cinic arată, manifestă faptul că această viață, care aplică cu adevărat principiile adevăratei vieți, este total diferită față de cea pe care o duc oamenii în general și filosofii în particular. Părerea mea este că prin această idee potrivit căreia adevărata viață este viața cu totul alta {*la vraie vie est la vie autre:* altă viață}, ajungem la un punct deosebit de important din istoria cinismului, din istoria filosofiei, în mod cert din istoria eticii occidentale.

Dacă admitem, într-adevăr, că cinismul este mișcarea prin care viața, începînd din clipa în care poartă cu adevărat, în mod efectiv, veritabil, efigia filosofiei, devine, prin chiar acest fapt, alta, ei bine, ne aflăm {cu această idee} în miezul unei probleme importante. În această măsură, într-adevăr, cinismul a fost nu doar forma unei reamintiri insolente, grosolane, rudimentare a problemei vieții filosofice. A pus o problemă foarte gravă, sau, mai curînd, i-a redat, după părerea mea, temei vieții filosofice caracterul ei tranșant, decisiv, categoric, punînd următoarea întrebare: viața, pentru a fi cu adevărat o viață de adevăr, nu trebuie să fie o viață diferită, o altfel de viață, o viață radical și paradoxal alta? Radical alta, deoarece în totală ruptură, asupra tuturor punctelor, cu formele tradiționale de existență, cu existența filosofică transmisă în mod obișnuit de către filosofi, cu obiceiurile și convențiile lor. Nu va fi adevărata viață o viață radical și paradoxal alta din moment ce nu va mai face altceva decît să aplice principiile cel mai comun admise în practica filosofică de zi cu zi? Este o întrebare cu valoare filosofică importantă și cu bătaie istorică destul de lungă. Am putea, probabil – și vă rog să-mi iertați, o dată în plus, schematismul, nu este vorba decît de niște ipoteze, de niște linii punctate, de niște liniamente, de niște posibilități de lucru –, am putea, probabil, să spunem că, în fond, de la Socrate încoace, odată cu platonismul și prin el, filosofia greacă n-a încetat să pună problema celeilalte lumi. Începînd cu

Socrate sau cu modelul socratic la care se raporta cinismul, ea a pus însă și o altă problemă. Nu problema celeilalte lumi, ci pe aceea a vieții cu totul alta. Cealaltă lume și viața cu totul alta au constituit, în fond, după părerea mea, cele două mari teme, cele două mari forme, cele două mari limite între care n-a încetat să se dezvolte filosofia occidentală.

Am putea, probabil, să propunem următoarea schemă. Aduceți-vă aminte de Heraclit, care, refuzînd să ducă viața solemnă, viața maiestuoasă, viața izolată și retrasă a înțeleptului, umbla prin atelierele meșteșugarilor și se așeza să se încălzească lîngă cuptorul brutarului, spunîndu-le celor pe care așa ceva îi intriga și îi indigna: *kai enthauta theous* (există și aici zei)[24]. Heraclit [concepe] o filosofie, o practică filosofică, un mod de a filosofa care își află împlinirea în principiul acestui *kai enthauta theous* (există peste tot zei, chiar și în cuptorul brutarului). Filosofarea își află împlinirea în faptul de a gîndi lumea însăși și în forma vieții înseși.

Numai că odată cu preocuparea socratică de sine, odata cu acea *epimeleia heautou* despre care vă vorbesc de atîta amar de vreme, vedem desenîndu-se două mari linii de dezvoltare de-a lungul cărora se va desfășura filosofia occidentală. Pe de o parte – această linie de dezvoltare își are punctul de plecare în textul lui *Alcibiade,* așa cum recunoscuseră toți neoplatonicienii –, această preocupare de sine va conduce la întrebarea cu privire la ce este, în adevărul său, în propria sa ființă, lucrul de care trebuie să ne preocupăm, să ne îngrijim. Ce este "eul" sau "sinele" de care trebuie să ne îngrijim? Acestea erau întrebările care puteau fi întîlnite în *Alcibiade*[25] și care conduceau acest dialog spre descoperirea faptului că lucrul de care trebuie să ne ocupăm, pe care trebuie să-l contemplăm este sufletul. Iar în oglinda sufletu-

---

24. "După cum se povestește, Heraclit s-a adresat cu bunăvoință străinilor dornici să-l cunoască. Acești oameni, intrînd în casă, s-au sfiit să înainteze cînd l-au văzut încălzindu-se lîngă cămin; atunci el i-a poftit să se apropie fără teamă, spunînd că și în acel loc se află zei *(einai gar kar enthauta theous)*" ("Heraclit" {trad. rom. de Adelina Piatkowski și Ion Banu, in *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. I, partea a II-a, p. 331–332)}. Acest pasaj este extras din Aristotel, *Despre părțile animalelor,* I, 5, 645a 7–23). Foucault îl mută, prin urmare, pe Heraclit de lîngă "cămin" lîngă "cuptorul brutarului". În textul lui Aristotel, se pare că de fapt e vorba de "toaletă", tradiția preferînd să vorbească însă de "bucătărie" (cf. traducerea {franceză} a lui J.-F. Pradeau, in Héraclite, *Fragments,* Paris, Garnier-Flammarion, 2002, p. 193, și nota de la p. 324).

25. Cf., asupra punct, cursul din 13 ianuarie 1982, in *Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 76–79.

lui contemplîndu-se pe el însuși, ce anume descopeream? Lumea pură a adevărului, acea lume cu totul alta care este lumea adevărului, aceea spre care trebuie să aspirăm. Iar în măsura acestui fapt, {dialogul} *Alcibiade* întemeia, într-adevăr, plecînd de la preocuparea de sine, prin intermediul sufletului și al contemplării sufletului pentru el însuși, principiul {existenței} celeilalte lumi, marcînd, în felul acesta, originea metafizicii occidentale.

Pe de altă parte, plecînd de la aceeași preocupare de sine, dar luînd, de data aceasta, ca punct de origine nu {dialogul} *Alcibiade,* ci *Lahes,* plecînd de la acest punct, precuparea de sine nu mai conduce la întrebarea privitoare la ce este, în realitatea sa și în adevărul său, această ființă de care se impune să mă ocup, ci la aceea privitoare la ce anume trebuie să fie această preocupare și la ce anume trebuie să fie o viață ce are pretenția de a se ocupa de ea însăși. Iar pornind de aici, se amorsează nu mișcarea spre cealaltă lume, ci întrebarea privitoare la ce trebuie să fie, în raport cu toate celelalte forme de viață, aceea care, tocmai, se preocupă de sine și de ceea ce poate să fie ea cu adevărat.

Această linie cu totul diferită de dezvoltare oferă, dacă nu originea, cel puțin fundamentul filosofic al problemei artei de a trăi și a felului de a trăi. Pe această linie nu întîlnim platonismul și metafizica celeilalte lumi. Întîlnim cinismul și tema altei vieți {a vieții cu totul alta}. Aceste două linii de dezvoltare – dintre care una tinde spre cealaltă lume, iar cealaltă, spre altă viață, ambele plecînd de la preocuparea de sine – sînt, evident, divergente, de vreme ce una va da naștere speculației platoniciene, neoplatonismului și metafizicii occidentale, pe cînd cealaltă nu va produce nimic mai mult, într-un anumit sens, decît grosolănia cinică. Însă va relansa, ca pe o problemă în același timp centrală și marginală în raport cu practica filosofică, problema vieții filosofice și a adevăratei vieți ca altfel de viață. Viața filosofică, adevărata viață nu trebuie să fie obligatoriu o viață radical alta?

Aceste două mari linii de divergență, întemeietoare, cred eu, pentru întreaga practică filosofică occidentală, nu trebuie, bineînțeles, considerate ce fiind complet, definitiv străine una de cealaltă. Pînă la urmă, și platonismul a pus problema adevăratei vieți în forma vieții cu totul alta {altfel de viață}. Și am văzut că cinismul, tocmai, putea să se branșeze, să se combine, să se încarce fără nicio problemă cu niște speculații filosofice destul de străine de tradiția rustică, rudimentară și frustă a cinismului însuși. Au existat, așadar, permanent interferențe. Și ar mai trebui să ținem, de asemenea, seama de faptul, capital în istoria filosofiei, moralei și spiritualității occidentale, că însuși creștinismul,

dar și, în jurul creștinismului, toate curentele gnostice[26], au fost tocmai niște mișcări în care s-a încercat a fi gîndit în mod sistematic și coerent raportul dintre cealaltă lume și viața cu totul alta.

În mișcările gnostice și în creștinism, viața cu totul alta, viața de ruptură, viața de asceză, viața fără nimic comun cu existența [obișnuită], s-a încercat a fi concepută ca o condiție a accesului la cealaltă lume. Și tocmai această legătură dintre viața cu totul alta, dintre altă viață și cealaltă lume – atît de profund întipărită în inima ascetismului creștin de principiul potrivit căruia viața cu totul alta, altfel de viață, va duce spre cealaltă lume – va fi pusă la îndoială în mod radical în etica protestantă și de către Luther atunci cînd accesul la cealaltă lume va putea fi definit printr-o formă de viață absolut conformă cu însăși existența din lumea aceasta. A duce o aceeași viață pentru a ajunge la cealaltă lume, aceasta este formula protestantismului. Și abia în acel moment va deveni creștinismul modern.

Ne oprim trei minute, după care ne întoarcem la problema vieții cu totul alta.

26. Cf., în legătură cu această mișcare, indicațiile lui Foucault din cursul din 1982 (*ibid.*, {p. 247–248, 399–401}.

Cursul din 14 martie 1984

Ora a doua

Viața nedisimulată: versiunea stoică și transvaluarea cinică. – Viața neamestecă în interpretarea ei tradițională: independență și puritate. – Sărăcia cinică: reală, activă, nesfîrșită. – Căutarea dezonoarei. – Umilirea cinică și umilitatea creștină. – Inversarea cinică a vieții drepte. – Scandalul animalității.

În analiza vieții cinice, indicasem patru aspecte: viața nedisimulată, viața independentă, viața dreaptă și viața suverană, stăpînă peste ea însăși. Am încercat să arăt felul în care, plecînd de la aceste teme, sprijinindu-se pe ele și făcîndu-le să funcționeze, practica cinismului și a vieții cinice consta, tocmai, în a le răsturna {inversa; întoarce în opusul lor} pînă la a face din ele un scandal.

În primul rînd, viața nedisimulată. Încercasem să vă arăt data trecută că noțiunea de viață adevărată *(alêthês bios)* se construia, în primul rînd și mai presus de orice, în funcție de principiul general potrivit căruia *alêthês* este ne-ascunsul, non-disimulatul. Adevărata viață era, așadar, viața nedisimulată, viața care nu ascunde nimic din ea însăși, iar asta pentru că nu comite nicio faptă rușinoasă, nicio faptă necinstită, condamnabilă, care ar putea să provoace blamul celorlalți și să-l facă să roșească pe cel care o comite. Viața nedisimulată este, așadar, viața de care nu roșim pentru că nu avem de ce să roșim. Iar exemple ale acestei concepții cu privire la adevărata viață ca viață nedisimulată, ca viață de care nu avem de ce să roșim, se pot găsi din belșug. La Platon, de pildă, vă amintiți ce se spune în *Phaidros* și în *Banchetul:* adevărata iubire este aceea care nu are de ascuns nicio faptă rușinoasă și care nu caută niciodată umbra pentru a-și împlini dorințele[1]. Este o iubire care poate fi trăită, practicată întotdeauna pe încrederea și sub cauțiunea celorlalți. La Seneca, de asemenea, se pot găsi o serie întreagă de dezvoltări foarte interesante cu privire la această viață nedisimulată. Pentru Seneca, adevărata viață este viața pe care trebuie s-o trăim ca și cum ne-am afla neîncetat sub privirile celorlalți în general, dar mai cu seamă și de preferat sub ochii, sub privirea, sub controlul prietenului, prieten care ne este în același timp ghid exigent și martor. Pentru Seneca, practica însăși a corespondenței, a schimbului de scrisori, făcîndu-i prezenți unul celuilalt pe autorul misivei și pe des-

1. Cf., asupra acestui punct, *Practicarea plăcerilor,* p. 271–283 (cap. "Adevărata iubire").

tinatarul acesteia, avea tocmai rolul de a pune, într-o anumită măsură, existența celor doi corespondenți sub privirile fiecăruia dintre ei, pe fiecare sub privirile celuilalt[2]. Pe de o parte, autorul scrisorii constituie, pentru cel căruia îi adresează sfaturile și opiniile sale, un fel de ochi, de principiu de supraveghere. Seneca îi spune lui Lucilius: Atunci cînd îți trimit o scrisoare dîndu-ți sfaturi, e, oarecum, ca și cum aș veni eu însumi să văd și să controlez ce faci. Dar pe de altă parte, în măsura în care își povestește propria viață, ce face, alegerile, ezitările și deciziile, cel care scrie scrisoarea își pune propria viață sub privirile destinatarului ei. Cei doi corespondenți, atît autorul misivei, cît și destinatarul ei, se află, astfel, fiecare sub privirile celuilalt. Corespondența este o practică a adevăratei vieți ca viață nedisimulată, altfel spus ca viață {trăită} sub privirea în același timp reală și virtuală a celuilalt.

Și la Epictet mai pot fi găsite altă formulare și alte variațiuni în jurul acestei teme a vieții nedisimulate. Viața nedisimulată, la Epictet, nu este aceea care se expune, prin corespondență, privirii celuilalt, este o viață care știe că se desfășoară în întregime sub o anumită privire interioară ce este aceea a divinității care sălășluiește în noi. Nedisimularea devine, atunci, o consecință a structurii ontologice a ființei umane, din moment ce *logos*-ul este, în suflet, un principiu divin (un *daimôn*). Astfel, Epictet, într-o serie de pasaje pe care le cunoașteți foarte bine, amintește acest principiu al vieții nedisimulate, dar nedisimulate acelei priviri interioare atît de diferite de controlul asupra iubirii despre care vorbea Platon sau de practica epistolarului spiritual de la Seneca. La Epictet, nedisimularea înseamnă a trăi și a ști că trăiești sub această privire lăuntrică. În Convorbirea 14 din Cartea I, el spune: "Zeus [...] a pus lîngă fiece om, ca paznic, un geniu aparte, [...] și este vorba de un paznic care nu se lasă înșelat [...]. De aceea, atunci cînd închideți ușile și faceți întuneric înăuntru, amintiți-vă să nu vă spuneți niciodată că sînteți singuri: căci nu sînteți, ci înăuntrul vostru se află Zeul și geniul vostru particular. Și ce nevoie ar avea ei de lumină ca să vadă ce faceți?"[3] Iar în Convorbirea 8 din Cartea a II-a se poate citi: "Ești o fărîmă de Zeu. Ai în tine o fărîmă din Zeu [...]. Adu-ți aminte, atunci cînd mănînci, cine ești, tu, cel care mănînci și care te hrănești! Cînd te împreunezi cu femeia, adu-ți aminte cine ești, tu, care te dedai acestor împreunări! [...] Îl porți în tine pe Zeu și nu vezi că îl murdărești cu necurăția gîndurilor tale și a faptelor tale"[4].

2. Asupra acestui punct, cf. *Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 344–345.

3. Épictète, *Entretiens,* Cartea I, convorbirile XII–XIV, p. 57–58.

4. *Ibid.,* II, VIII, 11–14, p. 30.

Această temă a vieții nedisimulate, neascunse, a fost extrem de importantă și a luat o serie de forme foarte diferite, dar în tradiția filosofică ea este centrală ca trăsătură caracteristică a adevăratei vieți. Pare a fi fost reluată constant în cinism. Dar nu e reluată decît printr-un fel de alterare, de modificare, de transvaluare care face din aplicarea ei un scandal.

În ce mod este operată această alterare, această modificare, această transvaluare? În primul rînd, în cel mai simplu, mai imediat și mai direct mod: printr-o dramatizare a acestui principiu al non-disimulării, dramatizare în și prin viața însăși. Regula non-disimulării nu mai este, la cinici, așa cum era la Epictet sau la Seneca, un principiu ideal de conduită. Este o punere în formă, o punere în scenă a vieții în realitatea ei materială și cotidiană: sub privirile efective ale celorlalți, ale tuturor celorlalți sau, în orice caz, a cît mai mulți dintre ceilalți. Viața cinicului e nedisimulată, neascunsă, în sensul că este realmente, în mod material, fizic publică. Elementele vieții cinice ca viață publică apar în relatările mai mult sau mai puțin legendare despre Diogene; ele sînt binecunoscute. Povestește, de pildă, Diogenes Laertios: Diogene "folosea orice loc pentru orice scop, pentru mîncat, dormit și conversație"[5]. Absență a casei – casa fiind, bineînțeles, la fel ca la noi, dar în Grecia chiar în mai mare măsură, locul secretului, al izolării, al apărării de privirile celorlalți. Absență, chiar, a veșmintelor: cinicul Diogene e gol, sau aproape gol. Apoi, alegerea locului de ședere: Corintul. Dion Chrysostomos spune că dacă Diogene alesese să se ducă atît de des la Corint e pentru că acesta era un oraș mare, un oraș public, un oraș în care se putea trăi în public și care puteai întîlni, la colțurile străzilor, în temple, marinari, călători, oameni veniți din toate colțurile pămîntului. Tocmai sub aceste priviri alesese Diogene să-și ducă viața. Și a murit, în sfîrșit, într-un gimnaziu de la porțile Corintului, înfășurat în manta asemenea unui cerșetor care doarme. Au dat deoparte mantaua și au văzut că e mort[6]. În viața cinică nu există intimitate, nu există secret, nu există caracter ne-public. Este o temă care ulterior va putea fi întîlnită în mod constant: cinicul trăiește pe străzi, locuiește la porțile templelor. Mănîncă, își satisface nevoile și dorințele în public[7]. Este prezent la toate marile adunări populare. Poate fi văzut la jocuri și în teatre. Le oferă tuturor drept mărturie propria sa viață. Adu-

5. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 22 {trad. rom., p. 199}.

6. *Ibid.,* § 77 {trad. rom., p. 211}.

7. *Ibid.,* § 69 {trad. rom., p. 209}.

ceți-vă, de asemenea, aminte de acel faimos Peregrinos, pe care Lucian îl detesta cu atîta putere și care se hotărîse să se sinucidă prin foc – în punctul, probabil, de joncțiune dintre o veche temă herculeană și, poate, o practică venită din India. Peregrinos decide să-și dea foc, dar o face în public, în timpul Jocurilor, astfel încît la moartea sa să asiste cît mai mulți spectatori cu putință. Vizibilitate absolută a vieții cinice.

Însă această dramatizare, această teatralizare a principiului non-disimulării, al ne-ascunderii, este însoțită imediat de o inversare *{retournement}* a efectelor, astfel încît modul cinic de viață, care este în modul cel mai autentic fidel principiului non-disimulării, apare, tocmai ca urmare a acestei radicalizări, ca radical diferit, și ireductibil la toate celelalte. Jocul care face ca această dramatizare să se transforme *{va se retourner}* într-un scandal și chiar în inversarea *{inversion}* vieții nedisimulate a celorlalți filosofi este următorul: o viață nedisimulată este o viață care nu ar ascunde nimic ce nu este rău și care nu ar face rău pentru că nu ar ascunde nimic. Or, spun cinicii, poate exista ceva rău în ceea ce vrea natura și în ceea ce a pus ea în noi? Și invers, dacă există în noi ceva rău sau dacă noi facem ceva rău, nu este oare vorba tocmai de ceea ce oamenii au adăugat naturii prin obișnuințele, prin opiniile și prin convențiile lor? Astfel încît nedisimularea, dacă trebuie să fie garanția și cauțiunea unei vieți în totalitate bune, a unei vieți care va fi bună pentru că va fi în totalitate vizibilă, ei bine, această nedisimulare nu trebuie să preia și să accepte limitele obișnuite, tradiționale, ale pudorii, acele limite stabilite și admise de oameni și pe care ei și le imaginează ca indispensabile. Din contră, ea trebuie să facă să apară, fără limite și fără disimulare, ceea ce, în ființa umană, este de ordinul naturii și deci de ordinul binelui. Altfel spus, nedisimularea, departe de a însemna preluarea și acceptarea acelor reguli tradiționale ale pudorii care ne-ar face să roșim să facem răul în fața celorlalți, trebuie să însemne, tocmai, triumful naturalității ființei umane sub privirile tuturor. Acest triumf al naturalității care scandalizează, care transformă în scandal nedisimularea existenței încorsetate de pudoarea tradițională, se manifestă prin faimoasele comportamente cinice. Diogene mînca în public – ceea ce, în Grecia tradițională, nu se admitea prea ușor[8]. Diogene, mai ales, se masturba în public[9]. La fel, Crates, care, acceptînd să se însoare pentru că femeia lui îi promisese că va adopta exact același stil, același mod de viață ca el, făcea dragoste cu ea

8. *Ibid.,* VI, 58 {trad. rom., p. 206}.

9. *Ibid.,* VI, 46 {trad. rom., p. 204}, și 69 {trad. rom., p. 209}.

în public[10]. Toate acestea constituie, într-adevăr, forma acestei vieți nedisimulate în funcție de principiul pe care Diogene și Crates îl repetă atît de des, anume: cum ar putea faptul de a face dragoste, de a întreține raporturi sexuale, să fie considerat ceva rău, de vreme ce a fost înscris în însăși natura noastră? De vreme ce a fost înscris în natura noastră, nu poate fi ceva rău. Viața publică cinică va fi, prin urmare, o viața a naturalității explozive și în totalitate vizibile, scoțînd în evidență principiul potrivit căruia natura nu poate fi vreodată ceva rău. Dramatizarea cinică a vieții nedisimulate constituie, așadar, aplicarea strictă, simplă, într-un anumit sens cît mai frustă posibil, a principiului potrivit căruia trebuie să trăim fără a trebui să roșim de ceea ce facem, să trăim, prin urmare, sub privirile celorlalți și sub cauțiunea, cu garanția prezenței lor. Dar ca o consecință a însești acestei aplicări stricte, simple, fruste a principiului cel mai general, observați răsturnarea, întoarcerea pe dos {*le retournement:* transformarea în opusul lor} a tuturor regulilor, obișnuințelor și convențiilor de pudoare pe care acest principiu, în fond, le accepta în mod spontan, preluîndu-le, prelungindu-le și întărindu-le. Gîndirea filosofică tradițională, sub sloganul vieții nedisimulate, impunea, în fond, sau prelua, prelungea exigența pudorii, acceptîndu-i obișnuințele. Cinismul, aplicînd în mod literal principiul non-disimulării, a aruncat în aer codul pudorii cu care acest principiu al non-disimulării continua să fie, implicit sau explicit, asociat. Asta înseamnă viața impudică, viața în *anaideia* (viața ne-rușinată). Viața filosofică a cinicilor, astfel dramatizată, desfășoară tema generală a non-disimulării, dar o eliberează de toate principiile admise. Și, dintr-o dată, viața filosofică apare ca radical diferită față de toate celelalte forme de viață.

În al doilea rînd, acum, viața fără amestec. Aduceți-vă aminte, adevărata viață era viața fără amestec, adică viața care nu e legată, care nu depinde de nimic ce i-ar putea fi străin, în funcție de principiul potrivit căruia ceea ce e *alêthês* e pur, fără alteritate, în perfectă identitate cu sine însuși. Această caracterizare a adevăratei vieți ca viață fără amestec condusese, în filosofia antică, la două stilistici existențiale destul de diferite, și totuși adesea legate una de cealaltă: o estetică a purității, pe care o găsim mai cu seamă în platonism, în care e vorba de a elibera sufletul de tot ce ar putea constitui, pentru el, un element de dezordine, de agitație, de tulburare involuntară (de a-l elibera, așadar, de tot ce e material și corporal); și, pe de altă parte, o stilistică a independenței, a autosuficienței, a autarhiei, pe care o întîlnim mai cu seamă

10. *Ibid.*, VI, 96–97 {trad. rom., p. 216}.

la epicureici și la stoici, pentru care e vorba de a elibera viața de tot ce poate s-o facă dependentă de elemente exterioare, de evenimente nesigure. Este vorba, în orice caz, de a defini o atitudine care să fie total detașată de aceste evenimente pe care nu putem să le influențăm în vreun fel. Indiferența vieții cinice, viața indiferentă *(adiaphoros bios)* se înscrie pe linia comună acestor diferite teme ale vieții independente. Și aici, însă, ea se dezvoltă plecînd de la acest consens, dar într-o asemenea formă încît îi alterează principiul. Ea reevaluează moneda, schimbă valoarea acestei monede, făcînd ca viața filosofică să apară ca o viață care este sau trebuie să fie radical alta. În ce fel? În primul rînd, și de astă dată, prin ceea ce am putea să numim o dramatizare materială, fizică, corporală a principiului vieții pure și independente. Iar această dramatizare a principiului independenței prin însăși forma vieții, a vieții fizice, materiale, ia, evident, figura sărăciei.

Ajungem aici la o temă care este în același timp importantă și dificilă. Într-adevăr, tema potrivit căreia adevărata viață trebuie să fie o viață de sărăcie este o temă ce are, evident, o foarte mare răspîndire culturală și care poate fi întîlnită în multe alte civilizații, în multe alte filosofii și, bineînțeles, în enorm de multe religii. La fel de cert este că întîlnim de foarte devreme în Grecia – la Socrate, de pildă – această idee potrivit căreia adevărata viață, viața filosofică, nu poate fi o viață trăită în bogăție, o viață legată de avuții. Totuși, problema sărăciei a introdus, în etica, în filosofia și în practica filosofică greco-romană, o serie de dificultăți, din pricina faptului că o cultură precum cea greco-romană n-a încetat să se folosească de o anumită opoziție, recunoscută, validată și structurantă din punct de vedere social: opoziția dintre cei dintîi, cei mai buni, cei mai puternici, cei care au educație și putere, și restul, mulțimea, cei lipsiți de orice putere, de orice fel de educație și de orice fel de avere. Această opoziție între cei dintîi și restul, dintre cei mai buni și mulțime, n-a încetat să organizeze societățile antice grecești și romane, neîncetînd, în același timp, să modeleze doar pînă la un anumit punct, dar într-un mod suficient de vizibil, gîndirea morală și filosofică a Antichității. Chiar și aici, și chiar la cei care, asemenea lui Seneca, de pildă, spun că nu există nicio diferență între sufletul unui sclav și cel al unui cavaler sau al unui senator, opoziția dintre cei mai buni și ceilalți, dintre cei dintîi și mulțime, continuă să funcționeze. Și Seneca nu contenește să atragă atenția că, prin atitudinea sa, ține cu orice preț să facă parte dintre cei dintîi, dintre cei mai buni, opuși mulțimii – în rîndurile căreia vom putea, de altfel, afla oameni puternici și bogați. Însă opoziția: cei dintîi și cei buni/ceilalți, mulțimea e structurantă pentru aceste societăți și pentru această formă de gîndire.

Prin urmare, problema sărăciei ca parte componentă a adevăratei vieți nu a fost o problemă simplă în societatea, cultura și gîndirea antică, mult mai puțin simplă, oricum, decît în creștinismul medieval. Și tocmai, probabil, din pricina acestei incertitudini, a dificultății de a împăca principiul potrivit căruia adevărata viață nu poate fi o viață trăită în bogăție, dar că, în același timp, adevărata viață este viață pe care o duc cei mai buni, întîlnim, față de sărăcie, o poziție oarecum amestecată, ambiguă; vedem, în orice caz, privilegiindu-se faptul că important nu este atît să posezi sau nu bani, cît să te afli într-o poziție și să ai o atitudine față de bani, față de bogăție, care să nu te lase să fii absorbit de grijile cu privire la bogăție, să te preocupe ideea că ai putea să o pierzi sau să fii tulburat în cazul în care ai pierde-o în mod efectiv. În această adevărată viață despre care vorbesc filosofii este vorba, mult mai curînd, de o anumită atitudine față de norocul de a fi bogat sau de nenorocul de a fi sărac și față de preschimbarea norocului în nenoroc. Mai ales despre asta e vorba în adevărata viață. Și, încă o dată, Seneca, hoț și putred de bogat, a dezvoltat pe larg ideea potrivit căreia adevărata viață este o viață de detașare virtuală față de avuție.

În schimb, opusă acesteia, sărăcia cinică este, bineînțeles, o sărăcie efectivă, materială, fizică. Sărăcia cinică este reală, este activă, este nesfîrșită.

În primul rînd, sărăcia cinică este reală, adică nu constituie doar o simplă detașare a sufletului. Este o despuiere a existenței, care se lipsește de elementele materiale de care este în mod tradițional legată și de care se crede de obicei că depinde. Sărăcia cinică se va referi, de exemplu, la veșminte, la locuința redusă la minimum și la posesii – Crates își împarte, efectiv, bunurile[11]. Se referă la hrană, care se încearcă a fi redusă la maximum. Putem compara această viață cinică cu mai multe pasaje din Seneca, din corespondența cu Lucilius, în care el amintește aceste stagii de sărăcie pe care e bine să le faci din cînd în cînd[12]. Spune Seneca: Vreme de cîteva zile, trei sau patru, ar trebui să te îmbraci cu haine de dimie, să dormi pe un pat sărăcăcios și să mănînci cît mai puțin posibil; te asigur că ți-ar face face bine, și nu numai pentru că ți-ar reda o anumită capacitate de a simți plăcerea – e ceea ce fac unii desfrînați –, ci și pentru că, în felul acesta, te-ai deprinde să ai față de toate aceste o asemenea atitudine încît dacă, din întîmplare, ți s-ar întîmpla să pierzi tot ce ai, această pierdere să nu te facă să suferi. Pro-

11. *Ibid.*, VI, 87 {trad. rom., p. 214}.

12. Asupra exercițiilor de sărăcie la Seneca, cf. *Hermeneutica subiectului* {trad. rom., p. 407–408}.

tecție împotriva evenimentului posibil, nu practică reală. Exercițiu, dacă vreți, virtual. Sărăcia cinică este o sărăcie reală, care practică o despuiere efectivă.

În al doilea rînd, este o sărăcie activă, în sensul că nu este o sărăcie care s-ar mulțumi să renunțe la orice preocupare legată de avere, la orice conduită achizitivă, la orice economie. Sărăcia cinică nu se mulțumește cu menținerea în mediocritatea unei stări date de la început. Așa se face că cinicii, care întotdeauna manifestau, totuși, o atitudine de venerație, de respect, față de Socrate, raportîndu-se, în tot cazul, neîncetat la el, îi atribuie, ei bine, lui Diogene o anumită critică [la adresa lui] Socrate, în care ei spun: Socrate e totuși cineva care are o casă, o nevastă, copii, chiar papuci[13]. Altfel spus, atitudinea socratică, ce consta în a se mulțumi cu mărunta mediocitate care îi constituia existența, nu este atitudinea cinică. Sărăcia cinică nu poate fi o indiferență față de bogăție și acceptarea unei situații date. Sărăcia cinică trebuie să fie o operație pe care o facem asupra nouă înșine, pentru a obține niște rezultate pozitive în ceea ce privește curajul, rezistența și capacitatea de a îndura. Dramaturgia sărăciei cinice este foarte îndepărtată de această indiferență pe care n-o preocupă bogăția, indiferent dacă e vorba de bogăția celorlalți sau de a sa proprie, este o elaborare de sine însuși sub forma sărăciei vizibile. Nu este o sărăcie acceptată, este o conduită efectivă de sărăcie.

În sfîrșit, în al treilea rînd, sărăcia cinică este o sărăcie infinită. Este reală, este activă și este infinită, sau nesfîrșită, în sensul că nu se oprește la un stadiu considerat satisfăcător pentru că, în acel moment, am putea considera că ne-am eliberat, în mare, de tot ce e superfluu. Ea nu încetează să caute noi și noi despuieri și renunțări posibile. Este o sărăcie neliniștită, o sărăcie nemulțumită de ea însăși, care se străduiește neîncetat să atingă noi și noi limite, pînă la atingerea solului a ceea ce este absolut indispensabil. Avem aici, pe această temă, o serie întreagă de anecdote. Cea mai celebră este, evident, aceea a blidului. Diogene, care nu mai avea drept veselă decît un mic blid, un mic bol din care bea apă, vede într-o zi la o fîntînă un copil care își împreunează mîinile în formă de bol și bea din căușul palmelor. În acel moment Diogene își aruncă blidul, spunînd că pînă și atît este o avuție inutilă[14].

---

13. "Diogene spunea că însuși Socrate ducea o viață blîndă: se închidea, într-adevăr, într-o căsuță comodă, într-un pătuț și în niște încălțări elegante pe care le purta din cînd în cînd" (Elien, *Histoire variée,* IV, 11, in *Les Cyniques grecs,* Diogène nr. 186, p. 110).

14. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 37 {trad. rom., p. 202}.

Observați, așadar, că sărăcia caracteristică vieții cinice nu este o sărăcie virtuală, de atitudine, ca la Seneca. Nu este nici o sărăcie medie legată de starea socială, ca aceea pe care o accepta Socrate. Este o sărăcie efectivă de despuiere și renunțare, o sărăcie nesfîrșită care este pusă să lucreze la nesfîrșit asupra nouă înșine.

Numai că această dramaturgie a sărăciei reale, a sărăciei nesfîrșite, conduce la niște efecte paradoxale. Din fidelitate față de principiile acestei sărăcii active, ca formă vizibilă a vieții fără amestec, a vieții pure și autosuficiente, cinicul sfîrșește, într-adevăr, prin a duce o viață de urîțenie, de dependență și de umilință. Și astfel, aplicarea radicală a acestui principiu conduce la răsturnarea în opusul său: viața de sărăcie scandaloasă, insuportabilă, urîtă, dependentă a cinicului. Dispunem, și aici, de o serie întreagă de probe. Putem trece rapid peste ceva care este, totuși, important, anume valorificarea paradoxală a murdăriei, a urîțeniei, a mizeriei hirsute și dizgrațioase. Această valorificare a murdăriei, a urîțeniei, a dizgrațiosului, care face parte din cinism, nu încape, într-adevăr, îndoială că nu era foarte lesne de acceptat în niște societăți care prețuiau atît de mult valorile frumuseții, valorile plasticii în ceea ce privește corpul uman, gestul uman, atitudinile și ținuta indivizilor. Această răsturnare a valorilor fizice a jucat, probabil, un rol care nu era deloc neînsemnat. Înțelegem, în orice caz, că această răsturnare, că această inversare a provocat un scandal. Deoarece, bineînțeles, și la Socrate puteau fi întîlnite o serie de lucruri privitoare la jocul dintre aprecierea și deprecierea {valorizarea și devalorizarea; prețuirea și disprețuirea} frumosului și a urîtului. Dar Socrate insista, într-adevăr, tocmai asupra faptului că nu trebuie să ne atașăm de frumusețea trupului, că exercițiilor menite să facă trupul mai frumos și mai puternic trebuie să le preferăm exercițiile sufletului. Tot la el găsim și ideea potrivit căreia, sub aspectul dizgrațios al unui trup lipsit de frumusețe, se impune să recunoaștem, frumusețea sufletului. Dar tocmai preferarea unei frumuseți în detrimentul alteia, privilegierea unei frumuseți în raport cu alta constituie, la Socrate, principiul acestei relative, întotdeauna doar relative, descalificări a frumuseții și a valorilor fizice.

Sărăcia cinică, dimpotrivă, este o afirmare a valorii proprii și intrinseci a urîțeniei fizice, a murdăriei și a mizeriei. Acesta este un lucru important și care a introdus, deopotrivă în etică, în arta conduitei și, din păcate, în filosofie, valori ale urîțeniei de care acestea n-au mai putut să se dezbare.

Nu este însă vorba doar de această valorizare a urîțeniei în ea însăși. Este vorba de faptul că, în această sărăcie absolută, individul sfîrșește prin a se regăsi într-o situație de dependență. Iar acel principiu

al vieții fără amestec, acel principiu al vieții nesubordonate, al vieții independente față de tot și de toate sfîrșește prin a se inversa și a se întoarce împotriva lui însuși. Căci atunci cînd ajungem pînă la acest jug al sărăciei absolute, peste ce dăm? Dăm peste sclavie, sclavie care era, așa cum prea bine știți, în ochii unui grec sau ai unui roman, inacceptabilă – iar atunci cînd sclavia devine acceptabilă, nu este, în general, decît sub forma unui destin pe care îl îndurăm și pe care trebuie să-l îndurăm cu indiferență.

La cinici, din contră, avem de-a face cu un fel de acceptare directă, pozitivă a situației de sclavie. Este povestea lui Diogene care, atunci cînd este pus în vînzare la tîrg, vrea să se așeze pe jos, pentru că e mai comod, și cum negustorul de sclavi care îl vinde îi refuză dreptul de a sta jos, Diogene replică: "Nu face nimic, fiindcă în orice poziție s-ar afla peștii, tot găsești cumpărători"[15]. Și se culcă pe jos asemenea unui pește, acceptînd, în felul acesta, să joace rolul unei mărfi care e de vînzare. Sărăcia conduce așadar la acceptarea sclaviei. Conduce chiar la ceva care era încă și mai grav pentru un grec sau pentru un roman decît sclavia (deoarece, pînă la urmă, sclavia putea să facă oricînd parte dintre nenorocirile vieții): cerșetoria. Cerșetoria este sărăcia împinsă pînă la a ajunge să depinzi de alții, de bunăvoința lor, de hazardul întîlnirii. A sta cu mîna întinsă era pentru un om din Antichitate gestul sărăciei infamante, al dependenței în forma ei cea mai insuportabilă. Și tocmai la această cerșetorie conducea sărăcia cinică împinsă pînă la scandalul intenționat.

În sfîrșit, dincolo de această cerșetorie, de această dependență materială, sărăcia cinică înfrunta ceva încă și mai grav decît sclavia și decît cerșetoria. Înfrunta *adoxia*. *Adoxia* este proasta reputație, este imaginea pe care o oferim despre noi înșine atunci cînd sîntem insultați, disprețuiți, umiliți de alții, toate, lucruri care nu primiseră, evident, niciodată o valoare pozitivă la greci și romani. Nu se putea acorda, evident, o valoare pozitivă adoxiei într-o societate în care raporturile de onoare erau atît de importante, în care faima, gloria, bunul renume, amintirea pe care o lași în memoria oamenilor era una dintre formele dorite ale supraviețuirii. Or, *adoxia* face, tocmai, parte din viața despuiată, de totală renunțare, a cinicilor. Cineva precum Socrate, încă o dată, era cineva care, bineînțeles, nu se temea să accepte o condamnare la moarte chiar și nedreaptă. Iar atunci cînd i s-a oferit posibilitatea să evadeze, n-a vrut, acceptînd dezonoarea pe care o constituia faptul de a fi condamnat la moarte. Însă atunci cînd acceptă aceas-

15. *Ibid.*, VI, 29 {trad. rom., p. 200}.

tă dezonoare, Socrate nu practică absolut deloc *adoxia* cinicilor. Știe foarte bine că dacă în ochii opiniei majoritare este, într-adevăr, doar cineva care a săvîrșit o crimă și a fost condamnat la moarte, în schimb, dintr-un anumit punct de vedere, în ochii celor care știu cu adevărat, el, Socrate, e drept și nicio dezonoare nu i-a pătat viața.

Pentru cinici, practica sistematică a dezonoarei este, din contră, o conduită pozitivă, o conduită înzestrată cu sens și valoare. Și avem aici, fără îndoială, ceva de o extremă singularitate în întreaga morală antică, și care face din cinici o excepție. [În legătură cu] *adoxia* la cinici, am găsit un articol care o tratează într-un mod interesant – [dar] nu știu și cît de întemeiat istoric – prin însuși felul în care autorul pune problema. Articolul a apărut în 1962 în {revista} *Harvard Studies in Classical Philology* sub semnătura unui oarecare Ingalls, și se intitulează "The Seeking of Dishonor" (Căutarea dezonoareai). Autorul demonstrează cît de sensibil e la faptul că cinismul făcea în totalitate parte din peisajul grecesc. Și insistă asupra [faptului] că, în fond, cinicii nu erau altceva decît un fel de expresie, deosebit de concentrată și de viguroasă, a unui anumit număr de teme proprii moralei grecești. Există însă un punct în privința căruia nu se poate absolut deloc considera că cinicii reprezintă morala grecească, iar acest punct îl constituie tocmai problema adoxiei (a dezonoarei). Și aici el face să intervină influența Indiei – cum să zic..., a unei anumite practici pe care o întîlnim în anumite grupuri religioase hinduse, în care dezonoarea și căutarea dezonoarei dobîndesc valoare pozitivă. Vede, așadar, în inserarea adoxiei în morala grecească efectul unei influențe exterioare.

De fapt, nu știu dacă, din punct de vedere istoric, este adevărat sau nu. Oricum, ceea ce mă interesează în toată povestea este că ideea de *adoxia* mi se pare că poate fi justificată și înțeleasă pornind tocmai de la răsturnarea {întoarcerea împotriva lui însuși a} acestui principiu al vieții independente care, începînd din momentul în care ea este dramatizată pînă la sărăcia absolută, nu poate să nu întîlnească dependența și dezonoarea. [Or,] tocmai această dezonoare este ceea ce caută în mod efectiv cinicii: prin căutarea activă a unor situații umilitoare care sînt valoroase prin faptul că îl antrenează pe cinic să reziste în fața a ceea ce ține, ca fenomen, de domeniul opiniei, al credinței și al convenției. Avem un exemplu în acest sens în anecdota cu Diogene care, primind o lovitură de pumn în cap, sau o lovitură de bîtă, nu mai știu exact, refuză să răspundă. Nu este o chestiune de onoare. Spune el: Data viitoare o să-mi pun o cască pe cap[16]. Căci lovitura nu e nimic mai mult decît o lovi-

16. *Ibid.*, VI, 41 {trad. rom., p. 203}.

tură, iar întreaga dezonoare despre care se presupune că însoțește această situație – faptul de a primi o lovitură – nu are nicio importanță și, literal, nu există. Deci: indiferență față de toate situațiile umilitoare, și chiar căutare activă a situațiilor umilitoare, pentru că ceea ce contează în primul rînd este latura de exercițiu, de eliminare a opiniilor, precum și faptul că, în interiorul acestei umiliri acceptate, [cinicul] va putea, într-o oarecare măsură, să întoarcă situația în favoarea sa, redobîndind controlul asupra ei. Este povestea lui Diogene care, mîncînd în piața publică, este tratat de trecători drept cîine: Mănînci ca un cîine, îi spun aceștia. Și imediat, Diogene răstoarnă situația, acceptînd umilirea. Acceptă umilirea și o întoarce spunînd: Dar și voi sînteți niște cîini, pentru că numai niște cîini pot face roată în jurul unui cîine care mănîncă. Sînt eu cîine, dar și voi sînteți tot atîta cît mine[17]. Într-o zi, sosind la un banchet, i se azvîrle un os, de vreme ce este un cîine. Atunci, el pleacă cu osul, se întoarce și urinează pe convivi, asemenea unui cîine[18].

Observați că acest joc al umilirii cinice este interesant și [poate fi] comparat cu ceva care, pînă la un anumit punct, va deriva din el, schimbîndu-i însă valorile, semnificațiile și formele: umilitatea creștină. Între umilirea cinică și umilitatea creștină există o întreagă istorie, o întreagă istorie a umilului, o întreagă istorie a infamiei, o întreagă istorie a rușinii, a scandalului provocat de rușine {și prin intermediul rușinii}, care este ceva foarte important din punct de vedere istoric și, încă o dată, destul de străin față de ceea ce era morala curentă a grecilor și romanilor. Și cred că trebuie să deosebim cu foarte mare atenție ceea ce va fi umilitatea creștină – care este o stare, o atitudine spirituală ce se manifestă și este resimțită prin umiliri îndurate – și această dezonoare cinică, care este un joc legat de convențiile ce privesc onoarea și dezonoarea, în care cinicul, exact în momentul în care joacă cel mai dezonorant rol, își afirmă orgoliul și supremația. Orgoliul cinic se sprijină tocmai pe aceste puneri la încercare. Cinicul își afirmă suveranitatea, dominația {stăpînirea}, tocmai prin aceste încercări ale umilirii, în vreme ce umilința, sau, mai curînd, umilitatea creștină va fi o renunțare la sine. Umilință cinică, umilitate creștină – toate acestea ar trebui, desigur, elaborate mult mai mult decît o fac eu acum. Nu fac decît să semnalez niște lucruri. Plecînd de la această temă a vieții independente, și prin dramatizarea ei sub forma sărăciei, a sclaviei, a cerșetoriei, a adoxiei, a dezonoarei, asistăm la o răsturnare a temei filosofice clasice și la apariția adevăratei vieți ca o altfel de viață, ca o viață scandalos alta.

17. *Ibid.,* VI, 61 {trad. rom., p. 207}.

18. *Ibid.*, VI, 46 {trad. rom., p. 204}.

Același lucru l-am putea spune și despre viața dreaptă, care este una dintre caracteristicile adevăratei vieți în înțelesul tradițional al termenului. Această viață dreaptă înțeleasă ca o caracteristică a adevăratei vieți era o viață {trăită} în conformitate cu un anumit *logos, logos* care [la rîndul lui] asculta de natură. Viața dreaptă era o viață conformă naturii, dar și o viață conformă legilor, sau cel puțin anumitor legi, reguli, cutume, care erau convenite între oameni. Exista un fel de echivoc fundamental în noțiunea tradițională de viață adevărată înțeleasă ca viață dreaptă. Această viață dreaptă se afla, într-adevăr, într-o conformitate destul de ambiguă cu un nucleu de naturalitate și cu un ansamblu niciodată suficient de bine definit, întotdeauna destul de vag și, în funcție de școli și de filosofi, de variabil, variabil în legătură cu legile omenești, cu legile sociale, cu legile civice recunoscute ca trebuind să servească drept cadru, drept grilă, drept principiu organizator pentru adevărata viață.

Cinicul va relua această temă a adevăratei vieți înțeleasă ca viață dreaptă, ca viață conformă. Numai că o va relua în așa fel încît această viață conformă va deveni o viață cu totul alta. Într-adevăr, conformitatea căreia cinicii îi subordonează principiul adevăratei vieți, al vieții drepte, nu se sprijină decît [pe] și nu privește decît domeniul legii naturale. Numai ceea ce este de ordinul naturii poate să constituie un principiu de conformitate capabil să definească viața dreaptă în viziunea cinicilor. Nicio convenție, nicio prescripție omenească nu poate fi acceptată în viața cinică, dacă nu este exact conformă cu ceea ce există în natură și doar în natură. Tocmai de aceea, bineînțeles, resping cinicii căsătoria, familia, practicînd sau pretinzînd că practică unirea liberă[19]. Tocmai de aceea resping ei toate tabuurile și convențiile alimentare. Diogene ar fi încercat, astfel, să mănînce carne crudă[20]. Se pare chiar, dar asupra acestui lucru vom reveni, că a murit pentru că a încercat să mănînce o caracatiță vie care l-ar fi sufocat[21]. Potrivit lui Diogenes Laer-

19. "[Diogene] susținea comunitatea femeilor, nerecunoscînd altă căsătorie decît o unire a bărbatului care convinge femeia să fie de acord" (*ibid.,* VI, 72 {trad. rom., p. 210}; vezi și spusele îngrozite ale lui Philodemos, Philodème, *Sur les Stoïciens = Papyrus d'Herculanum* 155 și 339, XV–XX, in *Les Cynique grecs,* p. 117).

20. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* Cartea a VI-a, § 34 {trad. rom., p. 201}.

21. De fapt, cele două versiuni referitoare la o moarte a lui Diogene din cauză de "caracatiță" nu vorbesc de sufocare: Diogene fie ar fi fost atins de holeră după ce va fi mîncat o caracatiță crudă (*ibid.,* VI, 76 {trad. rom., p. 210}) {versiunea românească nu spune "holeră", ci "dureri de pîntece"}, fie se povestește că, "încercînd să împartă o caracatiță la cîini, a fost așa de rău mușcat de pulpa piciorului, încît i s-a tras moartea" (*ibid.,* VI, 77 {trad. rom., p. 211}).

tios, lui Diogene nu i s-ar fi părut odios și intolerabil să mănînce chiar carne de om[22]. Nici măcar antropofagia nu poate fi respinsă de cinic.

Din același motiv respingeau cinicii și tot ce putea însemna interzicere a incestului. Asupra acestui punct, vă trimit la un pasaj extrem de interesant pe care îl întîlnim la Dion Chrisostomos. Discursul al XX-lea, consacrat în mare parte vieții cinice și personajului lui Diogene, se încheia cu o critică la adresa lui Laios, care constă în a spune: Laios, în fond, nu era chiar atît de deștept pe cît părea, pentru că înțelesese greșit oracolul. Oracolul de la Delfi îi spusese: Să nu ai copii sau, dacă ai, expune-i. Iar potrivit lui Dion Chrisostomos făcînd portretul ideal al lui Diogene, acesta din urmă ar fi spus că oracolul spunea de fapt: Nu trebuie nici să ai copii, nici să-i expui. Adică: Nu avea copii, dar în cazul în care vei avea unul, nu-l expune. Iar Laios, în prostia lui, ar fi avut un copil, ceea ce constituia un mod de a nu da ascultare oracolului; și l-ar fi expus, ceea ce constituia un al doilea mod de a nu înțelege și de a încălca porunca oracolului[23]. În orice caz, Laios a făcut această prostie, iar Oedip este în același timp rodul și moștenitorul acestei prostii. Moștenitor pentru că e cît se poate de clar că Oedip nu era, într-adevăr, prea deștept atunci cînd a dezlegat enigma Sfinxului[24]. Orice om ar fi găsit răspunsul la acea faimoasă enigmă. Dar mai ales față de propriul incest și-a dovedit Oedip prostia și naivitatea. Într-adevăr, ce anume ar fi trebuit să facă Oedip? Ar fi trebuit să practice cu adevărat principiul delfic "cunoaște-te pe tine însuți". Iar în acest caz, nu l-ar fi consultat pe Tiresias pentru a afla despre ce este vorba. Nu l-ar fi trimis pe Creon să consulte oracolul de la Delfi, s-ar fi dus el însuși. Iar acolo, ascultînd oracolul de la Delfi, ar fi înțeles că s-a căsătorit cu mama sa, că și-a ucis tatăl și că a făcut copii cu mama sa. Și știind toate astea, ce și-ar fi spus, dacă ar fi fost deștept? Ar fi spus: Dar e tocmai ceea ce văd zi de zi la găinile mele, e tocmai ceea ce se petrece la toate animalele, în rîndul cărora efectiv îți ucizi tatăl, te căsătorești cu propria mamă și te trezești a fi în același timp tatăl și fratele copiilor săi, al fraților și al surorilor tale[25]. Exista, prin urmare, acolo un model natural pe care Oedip nu l-a recunoscut, pentru că n-a fost capabil să se cunoască pe sine însuși și să regăsească în sine însuși unul dintre nucleele propriei sale naturalități.

22. *Ibid.,* VI, 73 {trad. rom., p. 210}.

23. Dion Chrysostome, Discours X: *Diogène, ou Des domestiques,* §§ 24–25, in *Les Cyniques grecs,* p. 253.

24. *Ibid.,* § 31, p. 255.

25. "Pe toți zeii! Cocoșii nu fac atîta tapaj pentru astfel de pățanii, așa cum nu fac cîinii sau măgarii" (*ibid.,* § 30, p. 254).

Ar mai fi încă foarte multe lucruri de spus despre această naturalitate la cinici*. Lucrul la care conduce acest principiu al unei vieți drepte care trebuie să asculte de natură, și doar de natură, este valorizarea pozitivă a animalității. Și asta este ceva care, o dată în plus, este singular și scandalos în gîndirea antică. Se poate spune, în general și rezumînd foarte mult, că animalitatea juca, în gîndirea antică, rolul de punct de diferențiere absolută pentru ființa umană. Tocmai deosebindu-se de animalitate își afirma și își manifesta ființa umană umanitatea. Animalitatea constituia întotdeauna, mai mult sau mai puțin, un punct de respingere pentru această constituire a omului ca ființă rațională și umană.

La cinici, drept urmare a aplicării stricte și sistematice a principiului vieții drepte ca viață ordonată după natură, animalitatea va juca un rol total diferit. I se va atribui o valoare pozitivă, va fi un model de comportament, model material avînd în vedere ideea potrivit căreia de lucrurile de care animalul poate să se lipsească, ființa umană nu trebuie să aibă nevoie. Iar aici dispunem de o serie întreagă de anecdote: aceea în care Diogene apare observînd cum trăiesc șoarecii[26], sau {aceea} în care Diogene, văzînd un melc cărîndu-și casa în spate, se hotărăște să trăiască la fel[27]. Iar dacă nevoia este o slăbiciune, o de-

---

* Manuscrisul conține următoarea dezvoltare, pe care Foucault nu o reia în cursul său:
"Dar nu printr-o simplă repliere pe naturalitatea cea mai imediată operează viața cinică răsturnarea vieții drepte, întoarcerea ei pe dos. Și aici, este vorba de o repliere activă, agresivă, polemică, militantă. Viața naturală a cinicului are o funție maieutică. Pentru el, este vorba de a pune la încercare, de a proba toate adevărurile care pot fi acceptate și venerate de oameni. Militantismul vieții cinice se opune, și din acest punct de vedere, existenței filosofice în forma ei cea mai generală. Seneca și Epictet spun că nu au mai multă încredere într-un om puternic decît în alt om. Cinicul îl citează pe Diogene, care îi spune lui Alexandru {cel Mare} că nu este decît un corp opac ce se interpune între el și soare. Toți filosofii se arată severi cu cei care savurează mese opulente și rafinate. Ei recomandă întotdeauna o alimentație simplă, naturală, capabilă să potolească foamea. Diogene este cunoscut pentru faptul de a fi încercat carne crudă. Toți filosofii recomandau nepracticarea plăcerilor secrete decît în caz de nevoie și doar atunci cînd era necesar și în conformitate cu legile cetății. Cinicii, în schimb, le raportează la un model natural care nu exlude incestul".

26. "Theofrast, în scrierea sa *Megaricul,* spune că, văzînd un șoarece cum alerga fără să caute un loc de culcuș, fără să țină seama de întuneric și fără să dorească din lucrurile socotite ca desfătătoare, Diogene descoperi o ieșire din împrejurările grele în care se afla" (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* VI, 22 {trad. rom., p. 199}).

27. "Apelasem la tine ca să am o casă, și îți mulțumesc că mi-ai promis una. Dar vede-

pendență, o lipsă de libertate, omul nu trebuie să aibă alte nevoi decît cele ale animalului, decît cele pe care le satisface natura însăși.

Pentru a nu fi inferiori animalului, trebuie să fim în stare să ne asumăm această animalitate, ca formă redusă, dar prescriptivă a vieții. Animalitatea nu este un dat, este o datorie. Sau, mai degrabă, este un dat, este ceea ce natura ne oferă în mod direct, dar este, în același timp, și o provocare pe care trebuie s-o acceptăm necontenit. Această animalitate, care este modelul material al existenței, care este, de asemenea, modelul ei moral, constituie, în viața cinică, un fel de provocare permanentă. Animalitatea este un mod de a fi față de tine însuți, mod de a fi care trebuie să ia forma unei neîncetate puneri la încercare. Animalitatea este un exercițiu. Este o sarcină pentru tine însuți și, în același timp, un scandal pentru ceilalți. A-ți asuma, în fața celorlalți, scandalul unei animalități care este o sarcină pe care ți-o dai însuți, la asta conduce, potrivit cinicilor, principiul vieții drepte în momentul în care această viață este făcută să asculte de natură și în momentul în care acest principiu al unei vieți drepte care este făcută să asculte de natură devine forma reală, materială, concretă a existenței înseși. *Bios philosophikos* ca viață dreaptă este animalitatea ființei umane acceptată ca o provocare, practicată ca un exercițiu și azvîrlită în fața celorlalți ca un scandal.

Ar mai rămîne cel de-al patrulea element, acela al vieții imuabile, al vieții care nu cunoaște corupția și decăderea, al vieții trăite în chip suveran. Ar trebui să vă arăt în ce fel este inversată, răsturnată, transformată în opusul ei această viață de către cinici. Voi încerca s-o fac data viitoare, pentru că asta ne va conduce, foarte precis, spre un alt moment, spre o altă figură: adevărata viață în spiritualitatea ascetismului creștin.

---

rea unui melc mi-a dat ideea unei case la adăpost de vînt, iar aceste este urciorul meu din Metrion" (*Lettres de Diogène et Cratès,* Diogène, Lettre 16: "À Apoplexis", p. 45).

Cursul din 21 martie 1984

Prima oră

Inversarea cinică a adevăratei vieți în altă viață {viață cu totul alta}. – Viața suverană în sens tradițional: înțeleptul milostiv și exemplar. – Tema filosofului-rege. – Transformarea cinică: confruntarea Diogene/Alexandru. – Elogiul adus lui Heracles. – Ideea de militantism filosofic. – Regele de batjocură. – Regele ascuns.

[...*] Astăzi aș vrea să închei cu ceea ce începusem data trecută, și anume inversarea cinică a temelor adevăratei vieți. Am încercat să vă arăt felul în care practica adevăratei vieți, împinsă la limită de cinici, dramatizată de ei într-un anumit număr de forme, devine manifestarea scandaloasă a vieții cu totul alta. Și tocmai această trecere, această inversare, această transformare a adevăratei vieți într-o altă viață, într-o viață cu totul alta, mi se pare a se afla la originea și în inima scandalului cinic.

Am văzut, mai întîi, că tema vieții nedisimulate fusese dusă la limită, dramatizată de cinici sub forma vieții fără rușine. Am văzut, de asemenea, felul în care tema vieții fără amestec, fără dependență, care își este autosuficientă, fusese dramatizată, și ea, sub forma sărăciei, fiind transformată într-o practică de despuiere și de renunțare voluntară, de cerșetorie și, pînă la urmă, de dezonoare. În sfîrșit, în al treilea rînd, în legătură cu tema vieții drepte, a vieții conforme naturii, rațiunii și *nomos*-ului, am văzut felul în care această temă fusese dramatizată de cinici sub forma vieții naturale, a vieții în afara convențiilor, și felul în care, plecînd de aici, aceasta este întoarsă împotriva ei înseși, apărînd sub forma unei vieți care se manifestă ca sfidare și ca exercițiu prin practicarea animalității.

Viața nudă, viața de cerșetorie, viața bestială, sau viața fără rușine, viața de despuiere și viața de animalitate, iată ce anume apare odată cu cinicii, la limitele filosofiei antice – într-un anumit sens și într-un anumit fel, în imediata proximitate a ceea ce aceasta obișnuia să gîndească, de vreme ce toate aceste teme nu sînt, în fond, decît continuarea, extrapolarea unui anumit număr de principii destul de comune pentru ea. Cinismul apare, pe scurt, ca punctul de convergență al unui anumit număr de teme cu totul curente, această figură a vieții cu totul

* M. F. începe prin a face următoarele precizări: "Voi încerca să fac două ore de curs astăzi, dar nu sînt foarte sigur că voi reuși, pentru că sînt un pic, de fapt cu totul gripat. Așa că voi face tot posibilul. Mă veți ierta dacă ne vom opri cîteva momente."

alta, a vieții fără rușine, a vieții de dezonoare, a vieții de animalitate constituind, în același timp, ceea ce, pentru filosofia antică, pentru gîndirea antică, pentru etica și cultura antică în întregul ei, este cel mai greu de admis. Cinismul este, așadar, acel soi de grimasă pe care filosofia și-o adresează ei înseși, acea oglindă spartă în care filosoful este chemat în același timp să se privească și să nu se recunoască. Acesta e paradoxul vieții cinice, așa cum am încercat eu să-l definesc; ea este împlinirea adevăratei vieți, dar ca imperativ al unei vieți radical alta.

Ne mai rămăsese de studiat un al patrulea aspect al acestei răsturnări. Vă aduceți aminte că [noțiunea] de viață adevarată, dacă o luăm în accepția ei cea mai curentă, privea în primul rînd tema vieții nedisimulate, apoi pe aceea a vieții independente, fără amestec, și, în sfîrșit, pe aceea a vieții drepte. Cel de-al patrulea aspect pe care îl amintisem era, dacă vă aduceți aminte, tema vieții suverane. Și mi se pare că, și aici, putem repera în același timp o ducere la limită și o inversare, și tocmai acesta este elementul fundamental, cel mai caracteristic și, în același timp, cel mai paradoxal al vieții cinice. A patra inversare, așadar: inversarea temei vieții suverane.

Și de data aceasta, este vorba de o temă tradițională, curentă. În forma ei tradițională, după părerea mea, tema vieții suverane, adică a vieții stăpîne peste ea însăși, superioare oricărei alteia, se caracterizează, în general, prin două trăsături principale. În primul rînd, în filosofia antică, viața suverană este, în general, o viață care tinde spre instaurarea unui raport cu sine care este de ordinul lui "a te bucura de" *{jouissance}*, în ambele sensuri ale acestei formule : în același timp ca posesie și ca plăcere. Viața suverană este o viață care se posedă pe ea însăși, o viață din care nicio porțiune, niciun element nu scapă exercitării propriei puteri și propriei suveranități asupra ei înseși. A fi suveran înseamnă, înainte de toate, a fi al tău însuți, a-ți aparține. Dispunem, în această privință, de o serie întreagă de formulări. Cele mai explicite se găsesc la Seneca, la care se poate afla un întreg set de expresii cum ar fi, de pildă: *in se potestatem habere* (a te poseda pe tine însuți: scrisorile 20[1], 62[2], 75[3]), sau, pur

1. "Dacă ai vigoare și te socotești vrednic ca într-o zi să-ți îți aparții ție însuți *(fias tuus)*, mă bucur" (Seneca, *Epistole către Lucilius,* vol. I (cărțile I-X) {trad. rom. de Ioana Costa, Iași, Polirom, 2007, 20, 1, p. 87}).

2. "Eu sînt liber, Lucilius, sînt liber și oriunde mă aflu sînt stăpîn pe mine însumi *(ibi meus sum)*" (*ibid.,* 62, 1 {trad. rom., p. 195}).

3. "Ce este libertatea aceasta? Să nu te temi de oameni și nici de zei, să nu ai în minte plăceri de rușine ori desfrînate, să ai o uriașă stăpînire de sine *(in se ipsum habere maximam potestatem)* {să exerciți o putere absolută asupra ție însuți}" (*ibid.,* 75, 18 {trad. rom., p. 257}).

și simplu, *sui juris esse* (a-ți face singur legea, a nu asculta de nicio lege străină: *De brevitate vitae*[4]), ca și, de asemenea, expresia *se habere* (a te poseda, a te avea pe tine însuți, într-o anumită măsură: scrisoarea 42[5]) și, pur și simplu, *suum esse* sau *suum fieri* (a-ți aparține, a deveni propriul tău stăpîn: *De brevitate vitae*)[6].

Acest raport de "bucurie-posesie *{jouissance-possession}* de sine" este și un raport de "bucurie-plăcere *{jouissance-plaisir}*". În viața suverană ne simțim bine cu noi înșine, ne bucurăm de noi înșine, găsim în noi înșine toate sursele și toate temeiurile adevărate voluptăți, care nu este aceea a trupului, aceea care depinde de obiectele exterioare, ci aceea pe care o putem poseda la nesfîrșit fără a fi vreo clipă lipsiți de ea. Și de data aceasta, Seneca oferă foarte multe expresii care gravitează în jurul acestei teme. În scrisoarea 23, de exemplu, găsim principiul *suo gaudere* (a te bucura de tine însuți, a-ți afla sursa plăcerii în tine însuți)[7] sau principiul potrivit căruia întreaga bucurie trebuie să ne-o căutăm în noi înșine (*intra se omne gaudium petere:* a-i cere propriului tău lăuntru, a-ți căuta înăuntrul tău întreaga bucurie, *Consolație pentru Helvia,* cap. V)[8]. În toate aceste formulări generale, viața suverană este, prin urmare, o viață de bucurie: bucurie-posesie și bucurie-plăcere.

Dar din moment ce este raport cu sine și prin însuși faptul de a fi raport cu sine și bucurie de sine – iar acesta este un alt aspect, la fel de important, al temei generale a vieții suverane în Antichitate –, viața suverană întemeiează și se deschide, în același timp, spre o relație cu celălalt și cu ceilalți. Viața suverană este o viață benefică, iar această relație cu ceilalți, dat fiind că își are rădăcinile în raportul de a te

4. "{...} niciînd {un înțelept} nu va fi pe jumătate prizonier – el, care se bucură mereu de o libertate întreagă și bine întemeiată, fiind slobod, fiindu-și propriul său stăpîn *(sui juris)* și ridicîndu-se deasupra celorlalți" (Seneca, *De brevitate vitae / Despre scurtimea vieții,* V, 3 {trad. rom. de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău, București, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2014, p. 25}); poate fi, de asemenea, citată și scrisoarea 75, 18: "este un bine neprețuit să îți aparții *(suum fieri)*" (*Epistole către Lucilius* {trad. rom., vol. I, p. 257}).

5. "Cine e stăpîn pe sine însuși *(se habet)* {se posedă pe sine însuși} nu pierde nimic; dar cîtora li se întîmplă să fie stăpîni pe sine *(habere se)?*" (*ibid.,* 42, 10 {trad. rom., p. 144}).

6. "{...} unul îl cultivă pe un al doilea, iar al doilea pe un al treilea; niciunul nu își aparține sieși" (*De brevitate vitae,* II, 4 {trad. rom., p. 17–18}).

7. "{...} bucură-te de ce este al tău *(de tuo gaude)*" (*Epistole către Lucilius,* 23, 6 {trad. rom., p. 98}).

8. {...} el {înțeleptul} s-a străduit să se sprijine cît mai mult pe el însuși și în sine însuși să-și caute bucuria *(a se omne gaudium peteret)*" (Seneca, *Consolație pentru Helvia,* V, 1 {trad. rom. de Ioana Costa, București, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2015, p. 154}).

bucura de tine însuți, de a te poseda pe tine însuți și de a-ți face plăcere să fii tu însuți, poate lua două forme. Poate fi o relație de tip personal, de îndrumare și de sprijinire spirituală, de ajutorare: e vorba de ghidajul, de îndrumarea, de ajutorul, de sprijinul pe care îl putem oferi unui elev care vine să asculte lecția. Vă trimit la Epictet, la care veți putea întîlni nenumărate formulări importante potrivit cărora maestrul nu trebuie să-i ofere elevului doar niște lecții de competență, să-i transmită niște cunoștințe, să-l învețe logica sau cum să respingă un sofism, așa cum nici elevul nu trebuie să-i ceară maestrului astfel de lucruri. Între ei se stabilește un alt fel de raport, un raport de îngrijire, de ajutorare, de sprijinire. Ai venit aici, îi spune [Epictet] elevului său, ca într-un *iatreion* (într-o clinică), te afli aici pentru a ți se acorda îngrijiri. Iar cînd te vei întoarce acasă, nu o vei face doar ca un individ capabil, în sfîrșit, să rezolve sofisme sau să stîrnească admirația prin capacitatea de a discuta. Trebuie să te întorci acasă ca o persoană căreia i s-au acordat îngrijiri, care a fost vindecată, ale cărui maladii au fost vindecate.

Acest raport personal este acela dintre maestru și elev. Este, de asemenea, și foarte adesea, raportul dintre doi prieteni, așa cum se întîmpla în cazul lui Seneca, de pildă. Lui Lucilius, un prieten apropiat de vîrsta sa, foarte puțin mai tînăr, Seneca îi propune să-l ajute. Aș putea cita aici zeci de pasaje, dar mă voi mulțumi doar cu un unul din Prefața la Cartea a IV-a a tratatului *Naturales quaestiones,* în care Seneca îi scrie lui Lucilius, care tocmai fusese numit procurator în Sicilia: Chiar dacă marea, acum, ne va despărți, vreau totuși să continui să-ți fiu de ajutor. Nu ești încă foarte sigur de calea ta, de drumul tău, te voi ține de mînă ca să te călăuzesc[9].

Viața suverană este, așadar, o viață de sprijinire și de ajutorare a celorlalți (elevi sau prieteni). Dar ea le este folositoare și benefică celorlalți și în altă formă: în măsura în care, prin ea însăși, constituie un fel de lecție, cu bătaie universală, pe care o dăm speciei umane prin însuși felul în care trăim și prin felul în care, cît se poate de ostentativ, în văzul tuturor, ne ducem această viață. Înțeleptul, ducînd o viață suverană, poate să fie și va fi de folos speciei umane prin exemplul pe care-l propune și prin textele pe care le scrie. Un pasaj din Seneca ne spune că, deși s-a decis să iasă la pensie, să se retragă, el nu o face, totuși, pen-

9. "{...} chiar dacă ne desparte o mare, am să te îndrept, întinzîndu-ți mîna, pe calea cea bună {...}" (Seneca, *Naturales quaestiones/ {Științele naturii în primul veac},* IV A, 20 {trad. rom. de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, Lavinia Cuță, Iași, Polirom, 1999, p. 88}).

tru a se desolidariza de specia umană și pentru a duce o viață egoistă. Își va dedica, dimpotrivă, timpul scrierii de texte, texte care vor putea să circule, care vor putea să constituie pentru umanitate, în general, o lecție de viață și de existență. Pur și simplu, de asemenea, viața suverană este o lecție cu bătaie universală prin splendoarea, prin strălucirea cu care împodobește specia umană. Aceasta este o idee pe care o întîlnim, cît se poate de explicit exprimată, la Epictet, atunci cînd acesta spune că înțeleptul este asemenea micului fir roșu de pe toga senatorului (laticlavul). Podoaba acestei togi este firul roșu, banda roșie care semnalează rangul și statutul personajului care o poartă. La fel, în țesătura umanității, înțeleptul trebuie să fie asemenea firului roșu care asigura strălucirea și splendoarea speciei umane.

Interesant, în toate aceste teme privitoare la suveranitatea vieții înțeleptului și la caracterul ei benefic, este că acest raport cu celălalt, raport de îndrumare, de ajutorarea, de încurajare, de model și exemplu, este, evident, de ordinul obligației, al unei obligații căreia nu putem să i ne sustragem. Chiar și în cazul, așa cum am văzut foarte clar, al lui Seneca, de adineauri, chiar și în cazul în care înțeleptul iese la pensie, urmînd să ducă, așadar, departe de privirile oamenilor, o viață retrasă și ascunsă, chiar și atunci cînd renunță la orice ambiție și la orice viață politică activă, îndepărtîndu-se fie de cetate în general, fie de oraș pentru a se duce să trăiască la țară, el trebuie totuși să continue să le fie de folos celorlalți. Trebuie să se supună acestei obligații de a le fi de folos celorlalți, și tocmai această obligație este cea pe care Seneca și-o asumă prin scrisorile, discuțiile, conversațiile pe care le întreține cu prietenii săi și prin textele pe care le scrie. Este, prin urmare, adevărat că a le fi de folos celorlalți, prin însăși exercițiul unei vieți suverane care se bucură de ea însăși, constituie, într-un anumit sens, o obligație.

Însă trebuie să înțelegem cît se poate de clar că această activitate, prin care le sîntem de folos celorlalți prin exercitarea unei vieți suverane asupra ei înseși, este, într-o anumită măsură, un surplus, un exces, sau nu este, mai curînd, nici mai mult, nici mai puțin decît cealaltă față a raportului cu sine. A exercita asupra sie însuși stăpînirea perfectă, a face, în fața tuturor, dovada acestei stăpîniri și, prin această dovadă, a-i ajuta, a-i îndruma, a-i călăuzi, a le servi celorlalți drept exemplu și drept model nu constituie decît diferitele aspecte ale uneia și aceleiași suveranități. A fi suveran asupra ție însuți și a le fi de folos celorlalți, a te bucura de tine însuți și doar de tine însuți și, în același timp, a le aduce celorlalți sprijinul și a le da ajutorul de care au nevoie în încurcăturile, în dificultățile și, eventual, chiar în nenorocirile lor, nu înseamnă, în fond, decît unul și același lucru. Același act întemeietor

prin care mă iau în posesie pe mine însumi mă va face, pe de o parte, să mă bucur de mine însumi, și îmi va permite, pe de altă parte, să le fiu de folos celorlalți atunci cînd se află la ananghie sau în necaz.

Iată, dacă vreți, ce s-ar putea spune, foarte schematic, despre această temă a adevăratei vieți, privită în dimensiunile ei cele mai comune și mai curente. Ei bine, această temă – adevărata viață ca exercitare asupra sieși a unei suveranități care este, în același timp, binefacere pentru ceilalți – o aflăm reluată la cinici. Ea e reluată, dar, și de data aceasta, este împinsă la limită, accentuată, intensificată, dramatizată sub forma afirmației, o afirmație arogantă, potrivit căreia cinicul este rege. Bineînțeles, cinicii nu sînt primii și, mai ales, nu au fost singurii care au legat tema monarhiei ca suveranitate politică de tema vieții filosofice ca suveranitate de sine însuși asupra sieși. Pot fi găsite nenumărate exemple, nu voi aminti decît două.

La Platon, în primul rînd, bineînțeles, raportul dintre monarhie și filosofie este unul foarte important, foarte intens, căruia i se atribuie o foarte înaltă valoare. Dar sub rezerva, evident, a unei priviri ceva mai de aproape, mi se pare totuși că la Platon raportul dintre filosofie și monarhie, dintre a fi filosof și a fi rege, se prezintă în două feluri. El se prezintă, în primul rînd, sub forma unei analogii de structură, deoarece, în fond, filosoful este acela care este capabil să stabilească în sufletul său și în raport cu el însuși un tip de ierarhie și un tip de putere care este de același ordin, are aceeași formă și aceeași structură cu cele ale puterii exercitate într-o monarhie de un monarh, dacă, firește, este demn de acest nume și dacă felul în care guvernează el este demn de ceea ce constituie esența monarhiei. Există prin urmare, într-adevăr, o esență, o formă, o structură comune monarhiei politice și suveranității de sine însuși asupra sieși. Însă această temă a legăturii dintre monarhie și filosofie mai poate fi întîlnită la Platon și sub altă formă, aceea a datoriei de a fi. Adică a faptului că trebuie sau, mai curînd, că ar trebui să încercăm să atingem acel punct ideal în care filosoful va putea să exercite în mod efectiv asupra celorlalți o monarhie și în care identificarea dintre monarh și filosof îi va asigura, pe de o parte, fiecărui suflet suveranitatea de sine însuși asupra sieși și, pe de altă parte, întregii cetăți forma care îi va îngădui să fie fericită și stabilă. Și la stoici poate fi, de asemenea, întîlnită tema, principiul unei legături între monarhie și filosofie. Aici legătura este diferită de cea pe care o întîlnim la Platon, dar este diferită și de cea pe care o vom întîlni la cinici. La stoici, filosoful este, într-un sens, foarte aproape de a fi un rege, sau, mai curînd, el este mai mult decît un rege. El este mai mult decît un rege în sensul că este acela care e capabil nu numai să se guver-

neze pe sine (îndrumîndu-și propriul suflet), ci și să guverneze sufletul celorlalți, și nu doar pe al celorlalți ca delimitați și trăind în interiorul unei cetăți, ci sufletul oamenilor în general, al speciei umane. Astfel privit, filosoful este mai mult decît un rege. Este, într-adevăr, tocmai ceea ce îi obiecta Seneca lui Attalus, un cinic căruia, atunci cînd spunea că e rege, Seneca îi răspundea: De fapt, filosoful este altceva decît un rege, este chiar, într-un anumit sens, mai mult decît un rege, deoarece este capabil să gestioneze, să conducă, să îndrume sufletul unui rege, iar prin intermediul sufletului regelui, el este capabil să conducă și sufletele oamenilor și sufletul speciei umane în ansamblul ei.

Regele și filosoful, monarhia și filosofia, monarhia și suveranitatea de sine însuși asupra sieși sînt, prin urmare, teme frecvente. La cinici, însă, ele iau, după părerea mea, o cu totul altă formă, iar asta pur și simplu pentru că cinicii lansează afirmația foarte simplă, total denudată și total insolentă potrivit căreia cinicul însuși e rege. Nu este vorba doar de idealul unei cetăți în care filosofii vor fi regi. Nu este vorba de acel soi de joc dintre alteritatea și superioritatea filosofului față de rege. Cinicul însuși e regele – e chiar unicul rege. Suveranii încoronați, suveranii vizibili, într-o oarecare măsură, nu sînt decît umbra adevăratei monarhii. Cinicul este singurul rege adevărat. Și, în același timp, față de regii pămîntului, față de regii încoronați, față de regii așezați pe tron, el este regele antirege, care demonstrează cît de zadarnică, de iluzorie și de precară e monarhia regilor.

Această afirmare a cinicului ca rege antirege, ca adevăratul rege care, prin însuși adevărul monarhiei sale, denunță și face vizibilă iluzia regalității politice, este deosebit importantă în cinism. Ea explică de ce faimoasa întîlnire istorică (cel mai probabil, bineînțeles, mitică) dintre Alexandru {cel Mare} și Diogene constituie una dintre scenele, într-o anumită măsură matriciale, la care cinicii nu încetează să se raporteze. Întîlnire istorică: nimic, într-adevăr, nu exclude ca ea să fi avut cu adevărat loc. Întîlnire mitică, avînd în vedere toate comentariile, explicațiile și expunerile cărora le-a făcut obiectul și care s-au adăugat în tradiția cinică, pur și simplu pentru că aici, în această idee a filosofului ca rege antirege, există ceva care se situează în chiar miezul experienței cinice și al vieții cinice ca adevărată viață și ca viață cu totul alta, și a cinicului ca adevărat rege și ca un cu totul alt fel de rege.

Există foarte multe exemple ale acestei opoziții dintre cinicul-rege și regele politic al oamenilor. Aș vrea să mă opresc doar asupra unui text important, care este cel mai lung de care dispunem cu privire la întîlnirea dintre Alexandru și Diogene, {întîlnire,} încă o dată, mitică prin peripețiile ei. Acest text este un pasaj din Dion Chrysostomos (sau

Dion din Prusa), prima treime, cu aproximație, a Discursului al IV-lea[10]. Primele sale patru discursuri sînt dedicate problemei monarhiei, iar în deschiderea celui de-al IV-lea avem o lungă expunere a celebrei întîlniri dintre Diogene și Alexandru. Vreau să reține doar cîteva elemente care îmi vor permite să fac un pas în plus în analiza acestei figuri a regelui antiregal.

În primul rînd, există în această poveste ideea că Diogene și Alexandru se prezintă unul în fața celuilalt într-un soi de egalitate total asimetrică și inegalitară. Alexandru este regele atotputernic. Se află, deja, în deplina strălucire a gloriei sale. Nu a cucerit încă Persia, dar este deja stăpînul întregii Grecii. Este înconjurat de o armată și de o curte. Și se hotărăște să meargă să-l vadă pe Diogene, pentru că Diogene este, în viziunea sa, singurul care ar putea să rivalizeze cu el. Este vorba de fraza lui Alexandru, binecunoscută și atît de des repetată: Dacă nu eram Alexandru, aș fi vrut să fiu Diogene[11]. Diogene și Alexandru se află, prin urmare, față în față, fiind, din acest punct de vedere, perfect simetrici.

În același timp însă, există o asimetrie totală, deoarece, în fața unui Alexandru aflat în plină glorie, Diogene este zdrențărosul aflat în butoi. Alexandru își demonstrează însă adevărata măreție și faptul că se poate apropia de cel care este cu adevărat un rege prin faptul că nu se duce să-l viziteze pe Diogene sprijinindu-și autoritatea pe întreaga strălucire a gloriei sale, pe întreaga sa forță armată. Se duce să-l întîlnească pe Diogene în particular, ca doi oameni de rang egal. Își lasă deoparte curtea și anturajul, explică Dion Chrysostomos, și se duce să se confrunte cu Diogene[12]. Observați, așadar, că jocul dintre simetrie și asimetrie, dintre egalitate și inegalitate este marcat prin însăși punerea în scenă a raportului dintre Diogene și Alexandru. Iar dialogul [care pune în scenă] această confruntare va fi condus în așa fel încît să demonstreze că adevăratul rege nu este cel care credem. Adevăratul rege este, bineînțeles, Diogene.

Nu reiau întreaga discuție, care este destul de lungă, aș vrea doar să subliniez cîteva elemente. În primul rînd, Alexandru este un rege, un rege al pămîntului, un rege al oamenilor, un rege politic. Dar pentru a-și asigura această monarhie și a putea s-o exercite, el este obligat să depindă, și încă în mod efectiv, de un anumit număr de lucruri. Pen-

10. Dion Chrysostome, Discours IV: *Sur la royauté*, in *Les Cyniques grecs,* p. 202–225 {trad. rom. inexistentă}.

11. Diogenes Laertios, *Despre viețile și opiniile filosofilor,* VI, 32 {trad. rom., p. 201}.

12. Dion Chrysostome, *Sur la royauté,* § 11, p. 204.

tru a putea să-și exercite monarhia, el are nevoie de o armată, are nevoie de oameni înarmați care să-l păzească, are nevoie de aliați, are, chiar, nevoie de o armură (vine la întîlnire cu sabia). Diogene, în schimb, pentru a-și exercita suveranitatea nu are nevoie, strict, de nimic. Apare despuiat în fața lui Alexandru, stă în butoiul său, nu dispune de nimic, nu are nici armată, nici curte, nici aliați, nimic. Monarhia lui Alexandru este, așadar, cît se poate de fragilă și de precară, pentru că depinde de altceva. Cea a lui Diogene, din contră, este o monarhie care nu poate fi zdruncinată și care nu poate fi răsturnată, deoarece, pentru a o exercita, el nu are nevoie de nimic[13]. Acesta e primul argument.

În al doilea rînd, adevăratul rege este oare acela care, pentru a fi rege, trebuie să devină rege, fie prin educație, fie prin ereditate, de vreme ce și-a primit calitatea de la părinții săi sau de la oamenii care îl vor fi adoptat? Este cazul lui Alexandru: a primit monarhia de la părinții săi, a primit, de asemenea, o educație (o *paideia*) care are pretenția de a-l face capabil să exercite monarhia. Acestor lucruri Diogene le opune ceea ce este un adevărat rege așa cum e el. Un adevărat rege, așa cum e Diogene, coboară direct din Zeus. Este fiul lui Zeus, nu descendentul unei [familii] monarhice. Este fiul lui Zeus în sensul că fost format nemijlocit după modelul lui Zeus însuși. Sufletul înțeleptului a fost format în deplină și perfectă suveranitate. Este regal prin natură și, prin urmare, nu are nevoie de nicio *paideia*. Sufletul înțeleptului nu este un suflet cultivat, nu a fost nevoit să-și dobîndească monarhia și capacitatea de a fi monarh prin educație. Sufletul regal este astfel de la natură, fără *paideia*. Este înzestrat cu ceea ce Dion Chrysostomos numește *andreia* (în același timp curaj și, în genere, virilitate). E pur și simplu bărbat. Și tocmai prin această virilitate, prin această bărbăție se manifestă monarhia sa. Este vorba, apoi, de *megalophrosunê* (măreția sufletească). Virilitatea și măreția sufletească sînt însemnele care îl desemnează pe fiul lui Zeus, spre deosebire de *paideia,* de educația de care este nevoie pentru ca fiul ereditar al unui rege să poată deveni, la rîndul său, rege[14]. Aceasta e cea de-a doua opoziție.

Cea de treia opoziție e următoarea: ceea ce evidențiază regalitatea unui suveran precum Alexandru, condiția pentru ca el să exercite această suveranitate, este capacitatea lui de a triumfa asupra dușmanilor săi. Și tocmai triumfînd asupra dușmanilor săi își va asigura el suveranitatea asupra oamenilor. Și este tocmai ceea ce-i spune Alexandru lui Diogene: Dar cînd voi fi nu doar regele grecilor, pentru că asta

13. *Ibid.,* § 8, p. 203.

14. *Ibid.,* § 30, p. 207.

sînt deja, ci și regele mezilor și al perșilor pe care îi voi fi înfrînt efectiv, în acel moment nu voi fi pe deplin și în mod complet rege? La care Diogene răspunde: Ei și? Îi vei fi înfrînt pe greci, îi vei fi înfrînt pe mezi, îi vei fi înfrînt pe perși. Dar îi vei fi înfrînt oare pe adevărații dușmani care îți vor răul? Iar acești adevărați dușmani sînt dușmanii interiori, sînt propriile tale defecte și vicii[15]. Înțeleptul nu are defecte și vicii. Regele pămîntului, regele oamenilor degeaba își învinge toți dușmanii. Degeaba îi învinge unul cîte unul. Întotdeauna îi va mai rămîne însă de purtat această luptă ultimă și primă, fundamentală.

În sfîrșit, ultima caracteristică, ultima opoziție dintre regele oamenilor și filosoful-rege, cinicul-rege, o constituie faptul că regele oamenilor este expus, evident, tuturor nenorocirilor și tuturor întorsăturilor soartei soartei. Poate să-și piardă monarhia. Filosoful-rege, cinicul-rege, în schimb, nu va înceta niciodată să fie rege. Este rege pentru totdeauna, pentru că este rege de la natură. Și tocmai în acest moment amintește Dion Chrysostomos, sau îl face pe Diogene să amintească celebrul rit persan potrivit căruia, pe parcursul mai multor ceremonii, un prizonier de război era luat și, pentru o anumită perioadă, era tratat ca un rege, i se dădeau curtezane, i se satisfăceau toate nevoile, toate dorințele, toate poftele. Iar după ce era făcut, astfel, să ducă o viață cu adevărat regească, i se lua totul, era dezbrăcat, biciuit și, într-un final, spînzurat[16]. Aceasta e, spuse Diogene, potrivit relatării lui Dion Chrysostomos, soarta tuturor regilor oamenilor. Înțeleptul, în schimb, nu are nevoie de toate aceste satisfacții, de toate aceste plăceri, de toate aceste zorzoane ce caracterizează viața unui rege. Lipsindu-se însă de toate acestea, el va rămîne necontenit rege. Iar această idee a cinicului ca adevărat rege este, cred, destul de diferită atît de ideea platoniciană a raporturilor dintre monarhie și filosofie, cît și de concepția stoică.

Dar asta nu e totul. Cinicul este un adevărat rege, numai că este un rege necunoscut, nerecunoscut, un rege ignorat, un rege care, prin însuși felul în care trăiește, prin însăși existența pe care și-a ales-o, prin însăși despuierea și renunțarea la care se expune, se ascunde pe sine însuși ca rege. Iar din acest punct de vedere, el este rege, dar un rege de batjocură. Este un rege de mizerie, un rege care își ascunde suveranitatea în totala sa despuiere. Și nu doar prin forma despuierii, ci și, așa cum am văzut data trecută, prin aceea a capacității sale voluntare de a îndura, a permanentului travaliu asupra lui însuși prin care împinge mereu mai departe limitele a ceea ce poate fi îndurat. În miezul

15. *Ibid.,* §§ 55–56, p. 211.

16. *Ibid.,* § 67, p. 213.

acestei monarhii a cinicului, care este o monarhie de fapt, nu doar ideală, regăsim înverșunarea cu privire la sine însuși. Regele Diogene va merge să se tăvălească prin nisipul fierbinte vara și prin zăpadă iarna doar pentru a putea să facă, aplicîndu-și-l lui însuși, exercițiul destinat obținerii unei capacități mereu mai mari, mereu mai dure, mereu mai desăvîrșite de a îndura. Monarhie, prin urmare, reală, dar și nerecunoscută, ascunsă sub renunțare și batjocură. A treia caracteristică: este o monarhie devotată. Regalitatea devotamentului, dar a unui devotament care este cu totul altceva decît acel soi de revărsare sau de convertire a suveranității de sine în binefaceri adresate celorlalți, de felul acelei revărsări pe care am putut [s-o observăm] la Seneca, de pildă, la care văzurerăm felul în care suveranitatea de sine însuși asupra sieși putea avea o valoare benefică și pentru ceilalți.

Devotamentul regelui cinic, acest rege real și derizoriu, se caracterizează prin trei trăsături. În primul rînd, devotamentul cu totul aparte al acestui rege de mizerie este o misiune pe care el a primit-o, o sarcină care i-a fost impusă. Natura care l-a făcut rege l-a însărcinat, în același timp, să se ocupe de ceilalți. A te ocupa de ceilalți nu înseamnă doar a le da celorlalți, prin discursurile tale și prin exemplul tău, lecțiile care le vor permite acestora să se autoguverneze, înseamnă a avea cu adevărat grijă de ei, a te duce să-i cauți acolo unde se află, a-ți sacrifica propria viață pentru a putea să te ocupi de ceilalți. Și nu bucurîndu-te de tine însuți, ci mult mai mult renunțînd, într-o anumită formă, la tine însuți vei putea să te ocupi de ceilalți. Misiune foarte grea, și misiune pe care am putea-o numi, pînă la un anumit punct, sacrificială dacă cinicii n-ar spune, în același timp, că, prin acest sacrificiu de sine, filosoful își află cu adevărat bucuria și împlinirea propriei existențe.

În al doilea rînd, această misiune, astfel primită, nu este o misiune de legiuitor și nici măcar una de guvernant. Este o relație de îngrijire, un raport medical. Cinicul îi va îngriji pe oameni. Le aduce medicamente, medicamente grație cărora ei vor putea să-și asigure în mod efectiv propria vindecare și propria fericire. Este instrumentul fericirii celorlalți. Așa se face, de pildă, că îl vedem pe Crates, unul dintre primii discipoli ai lui Diogene, figură istorico-mitică, descris de Apuleius ca fiind, așadar, cineva care merge din casă în casă, bătînd la porți și oferindu-le tuturor celor care au nevoie sfaturile sale, astfel încît să poată să se vindece[17]. Există, în misiunea cinicului, un fel de interven-

17. "Faimosul Crates, discipol al lui Diogene, a fost onorat în Atena de către contemporanii săi așa cum era onorat geniul tutelar al fiecărui cămin. Niciodată vreo casă

ționism medical care îl opune pe acesta în totalitate acelei adevărate pletore prin care viața fericită a înțeleptului filosof, în cazul cuiva precum Seneca, de pildă, apărea doar ca un exemplu pentru ceilalți, pe care îi ajuta doar prin sfaturi, exemple și scrieri. Intervenționism fizic, intervenționism social al cinicilor, așadar.

În al treilea rînd, în sfîrșit, această misiune cinică ia forma unei lupte. Are un caracter polemic, războinic. Medicamentele pe care le propun cinicii sînt niște medicamente dure. Putem spune că cinicul este un fel de binefăcător, dar un binefăcător în mod esențial, fundamental, constant agresiv, al cărui principal instrument este, bineînțeles, celebra diatribă. Avem, în acest sens, un anumit număr de texte, de exemple, de descrieri: cinicul se ridică în mijlocul unei adunări, indiferent că e vorba de un teatru, de o adunare politică sau de o sărbătoare sau, pur și simplu, la colțul străzii sau la piață. După care ia cuvîntul și atacă. Își atacă dușmanii, adică atacă viciile care îi afectează pe oameni, afectîndu-i pe interlocutorii săi în particular, dar și specia umană în general.

Observați, așadar, că cinicul aduce servicii în cu totul alt fel decît prin exemplul propriei vieți sau prin sfaturile pe care le dă. Este folositor pentru că se bate, este folositor pentru că mușcă, este folositor pentru că atacă. Iar cinicii își aplicau foarte des lor înșiși aceste calificative, această descriere a propriei misiuni ca o luptă, compărîndu-se cu niște competitori care, la jocuri și concursuri, încearcă să triumfe unii asupra altora – iar în acel moment cinicul se definește el însuși pe sine ca atlet –, sau compărîndu-se cu ostașii unei armate care trebuie fie să stea de gardă, fie să-și înfrunte dușmanii, luîndu-se la luptă cu ei.

Bineînțeles, nici de data aceasta, cinicii nu sînt singurii care se folosesc de această comparație atletică sau militară pentru a desemna adevărata filosofie. Știți foarte bine că ne-ar fi extrem de ușor să găsim o serie întreagă de comparații, de metafore de acest gen în filosofia antică, cel puțin de la tradiția socratică încoace. Aduceți-vă aminte de Socrate soldat, acel Socrate capabil să îndure mai bine ca oricine întreaga suferință, trudă și asprime a vieții de soldat, pînă acolo încît reu-

---

nu-i era închisă: un părinte de familie nu avea secrete atît de intime încît Crates să nu poată fi primit în casă, întotdeauna atunci cînd era nevoie; era conciliatorul și arbitrul prin excelență al tuturor contestațiilor și al tuturor certurilor dintre rude" (Apulée, *Florides,* XXII, 104, trad. fr. de V. Bétolaud, *Oeuvres complètes,* vol. III, Paris, Garnier Frères, 1836 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}; Crates e desemnat, potrivit lui Diogene, drept "«Deschizătorul de uși», pentru că intra în toate casele și mustra pe toată lumea", VI, 86, p. 753; cf. un portret asemănător in Plutarh, *Moralia,* 632e).

șise, chiar, să-i smulgă admirația lui Lahes. Socrate însuși spune despre sine că este asemenea unui atlet (un *athlêtês*).

Pare, într-adevăr, că la cinici se regăsesc toate aceste teme, destul de tradiționale, ale luptei, militare sau atletice. Așa este, numai că aici ele prezintă o anumită inflexiune. La Socrate și la stoici, această luptă atletică sau militară, această luptă care impunea să ne exersăm întreaga viață pentru a putea să înfruntăm posibilele nenorociri ale existenței avea, în primul rînd, ca dușmani propriile noastre dorințe, propriile noastre pofte, propriile noastre pasiuni. Era vorba, pentru fiecare, sau cel puțin pentru toți cei care acceptau să-și asume această luptă, să asigure victoria rațiunii asupra propriilor sale pofte sau a propriului său suflet asupra propriului trup. Și lupta cinicilor, fie ea militară sau atletică, este tot o luptă a individului împotriva propriilor sale dorințe, pofte și pasiuni. În acest sens, este vorba de ceea ce am putea numi o luptă spirituală. Dar este și o luptă împotriva unor obiceiuri, împotriva unor convenții, împotriva unor instituții, împotriva unor legi, împotriva unei anumite stări a umanității. Este o luptă împotriva unor vicii, însă aceste vicii nu sînt doar cele ale individului. Sînt viciile care afectează întreaga specie umană, sînt viciile tuturor oamenilor și sînt niște vicii care iau formă, se sprijină [pe] sau se află la rădăcina atîtor obișnuințe, moduri de a face, legi, organizări politice și convenții sociale care pot fi întîlnite la om. Lupta cinică nu este, așadar, doar lupta militară sau atletică prin care individul va putea să-și asigure dominația asupra lui însuși și, în felul acesta, să le fie de folos celorlalți. Lupta cinică este o luptă, o agresiune explicită, voită și constantă care i se adresează umanității în general, umanității în viața ei reală, cu orizontul sau obiectivul de a o schimba, de a o schimba în atitudinea ei morală (în *êthos*-ul ei), dar și, în același timp și tocmai prin asta, în obișnuințele, convențiile și modurile ei de a trăi.

Cinicul este un luptător a cărui luptă pentru ceilalți și împotriva dușmanilor ia forma supunerii la probe de rezistență, a renunțării, a punerii neîncetate la încercare de unul singur, dar și pe aceea a luptei în umanitate, cu umanitatea și pentru umanitate în întregul ei. Cinicul este un rege al mizeriei, un rege al capacității de a îndura, un rege al devotamentului. Dar este un rege care se luptă, atît pentru el însuși, cît și pentru ceilalți.

Tocmai aici, în această reprezentare a luptei cinice, întîlnim figura lui Heracles. Marele model pentru regele cinic, acest rege al mizeriei și al luptei, este Heracles, fiul lui Zeus – exista tema potrivit căreia înțeleptul se trage direct din Zeus și e zămislit chiar de mîinile lui Zeus. În celebra anecdotă, în celebra poveste a lui Prodicos din Xenofon, Hera-

cles alege, în locul unei vieții ușoare, de desfrîu și de desfătare, o viața dedicată exercițiului și călirii[18]. La întretăierea acestor două căi, cea pe care o va alege Heracles la începutul vieții sale va fi calea aspră, calea anevoioasă. Heracles este un om care a primit o misiune. Se află în slujba lui Eurystheus, ascultînd, în acest sens, tot ce i se spune să facă. Și, în sfîrșit, în această slujbă, în această misiune pe care a primit-o de la Eurystheus, el duce o luptă care nu are în vedere nici propriile-i vicii (nu are așa ceva), nici propriile-i necazuri (nici așa ceva nu are). Este o luptă împotriva viciilor lumii și împotriva necazurilor de care au parte oamenii. Trebuie să curețe lumea și să se lupte, într-o anumită măsură, cu urîțenia și cu ticăloșia lumii.

Această trimitere la Heracles, în practica și în discursul cinic, e o constantă. Un exemplu extrem de amplu poate fi întîlnit, o dată în plus, la Dion Chrysostomos, de astă dată la sfîrșitul Discursului al VIII-lea, dedicat virtuții[19]. În acest discurs, Dion Chrysostomos dezvoltă tema lui Heracles, înfățișîndu-l ca pe un erou cinic. Și de data aceasta putem evidenția cîteva trăsături ale acestui text, pentru că sînt destul de interesante pentru surprinderea acestei inversări a vieții suverane, a acestei răsturnări a vieții suverane în opusul ei la cinici. Dion Chrysostomos îl opune, mai întîi, pe Heracles celorlalți eroi, celorlalți atleți care ajunseseră faimoși în mitologie fie pentru frumusețea, fie pentru bogăția, fie pentru forța lor. Heracles nu este ca Zetes, unul dintre argonauți[20]. Nu este nici ca Peleas, tatăl lui Ahile. Nu este nici ca Iason[21] sau Cinyras[22]. Nu este ca Pelops, cu umărul său de fildeș[23]. Heracles, din

18. Xenofon, *Convorbiri memorabile,* II, 1, 21–34 {in *Amintiri despre Socrate,* p. 34–37}.

19. Dion Chrysostome, Discours VIII: *Diogène ou De la vertu,* in *Les Cyniques grecs,* p. 233–241 {trad. rom. inexistentă}.

20. *Ibid.,* § 27, p. 239 (Zetes este, alături Calais, unul dintre cei doi fii ai lui Boreas; amîndoi au luat parte la expediția Argonauților).

21. Iason a fost conducătorul argonauților, conducătorul expediției mitice plecate să cucerească Lîna de Aur.

22. Fiu al lui Apollo și al lui Paphus, Cinyras este primul rege al Ciprului, venit din Asia. Îndrăgit de Afrodita, care i-a dat nenumărate avuții, a trăit pînă la vîrsta de 160 de ani. Longevitatea și bogăția lui au rămas proverbiale.

23. *Diogène ou De la vertu,* § 28, *loc. cit.* Fiu al lui Tantal, Pelops a fost tăiat în bucăți și servit ca mîncare cu ocazia unui festin destinat zeilor de către propriul său tată, care voia să pună la încercare omnisciența zeilor. Aceștia au observat foarte repede diferența dintre carnea de animal și carnea de om, cu excepția lui Demeter, care a devorat umărul tînărului. Pentru acest joc nefericit, Tantal a fost azvîrlit în infern, iar tînărul a fost recompus, cu excepția umărului devorat, care a fost înlocuit cu o bucată de fildeș.

contră, departe de a fi unul dintre acești eroi strălucitori, recunoscuți de toată lumea și fericiți prin faptele lor de vitejie, este, spune Dion Chrysostomos, reprezentat întotdeauna, de toată lumea, ca suferind *(ponounta)* și luptînd *(agônizomenon)*[24]. Drept urmare, este cineva pentru care nu putem să nu simțim milă. Este cel mai vrednic de milă dintre toți oamenii *(anthrôpôn athliotaton)*. *Athlios* este un cuvînt – etimologic, nu știu dacă este adevărat – care trimite la *athlêtês*[25]. *Athlêtês* este atletul. *Athlios* este cel vrednic de milă. Tema atletului vrednic de milă *(athlêtês athlios)* străbate tot acest pasaj din Dion Chrysostomos. Atlet vrednic de milă, luptător care stîrnește mila prin duritatea destinului său – iată ce anume îl caracterizează pe Heracles, spre deosebire de toți marii eroi într-o anumită măsură pozitivi, vizibili și strălucitori din legendă. Abia după moarte va apărea Heracles cu adevărat drept ceea ce e, fiind în sfîrșit recunoscut, regalitatea lui vredinică de milă devenind regalitate strălucitoare. Va fi recunoscut, salutat, cinstit, zeificat după moarte, iar Hebe îi va fi dată drept soție[26].

Dion Chrysostomos va dezvolta această opoziție între Heracles și ceilalți eroi, ceilalți atleți, realizînd un portret fizic al acestuia ca al unui adevărat erou al punerii la încercare a capacității de a îndura. Din punct de vedere fizic, Heracles este un om la fel de rapid ca un leu. Are privirea pătrunzătoare, auzul limpede, este cu totul nepăsător la excesul de căldură sau la mușcăturile frigului. Nu doarme niciodată în pat, ci întotdeauna pe tare. Nu are nevoie să se acopere și, în sfîrșit, are pielea murdară[27]. Acest erou este exact cerșetorul al cărui portret l-am văzut data trecută. Iar acest rege, rege ascuns, rege vrednic de milă, rege-cerșetor, va realiza diferitele fapte de vitejie cunoscute ca muncile lui Hercule. Și Dion Chrysostomos enumeră aceste munci, conferindu-i fiecăreia o semnificație simbolică, potrivit unei interpretări curente, de altfel, în Antichitate. Diomede Tracul, pe care {Heracles} îl învinge în luptă izbindu-l cu ghioaga ca pe un urcior vechi, era suveranul nedrept, tiranic, suveranul care trona pe un jilț de aur și îi ucidea pe toți străinii care îi călcau teritoriul. Suveran nedrept, așadar, incapabil să recunoască universalitatea speciei umane. Heracles se va opune

24. *Ibid.*

25. "Oamenilor le era milă de Heracles al nostru, care se chinuia și lupta: era calificat drept cel mai urgisit dintre oameni, și tocmai acesta a fost motivul pentru care faptele sale au început să fie numite «munci», ca și cum o viață de muncă ar fi o viață de luptă (și o viață de mizerie)" *(ibid.)*.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.,* § 30, p. 239.

acestei aberații politice, ucigîndu-l pe Diomede[28]. Geryon este avuția, și Heracles îi va lua juncile[29]. Amazoanele, bineînțeles, simbolizează lipsa rușinii, voluptatea fizică. Prometeu, pe care {Heracles} îl eliberează – interpretarea este interesantă – este înfățișat de Dion Chrysostomos ca un sofist. Aceasta este o temă destul de caracteristică a cinicilor. Prometeu era, într-adevăr, o figură negativă la cinici, deoarece era cel care, oferindu-le oamenilor invenția focului și inițiindu-i în tehnici și în cunoștințe practice, îi smintise pe oameni de la animalitatea lor primitivă, de la natura care fusese, la începuturi, a lor. Prometeu este cel care l-a separat pe om de naturalitatea sa primitivă, sortindu-l, în consecință, tuturor nenorocirilor ulterioare. Prometeu este, prin urmare, exact sofistul. Iar atunci cînd Heracles îl eliberează pe Prometeu înseamnă că l-a eliberat de propriile lui opinii (de opinia avantajoasă pe care o avea despre el însuși și de tot ce credea cu privire la cunoștințe, la tehnici, la învățătură)[30]. Eliberarea lui Prometeu, adică reîntoarcerea lui Prometeu și a umanității la naturalitatea lor primă.

Acest elogiu al lui Heracles este pus, prin urmare, de Dion Chrysostomos în gura lui Diogene. Și Dion Chrysostomos încheie această dezvoltare spunînd că acest discurs provoacă entuziasmul audienței. Diogene, în schimb, în mijlocul acestui entuziasm, a rămas tăcut. S-a așezat pe jos și a făcut un act indecent. Și în vreme ce întreaga mulțime îi fusese favorabilă auzind acest discurs în favoarea lui Heracles, văzîndu-l făcînd acest act indecent, este cuprinsă de mînie și spune că e nebun. Sofiștii aflați în jurul lui Diogene, ascultînd ce spune mulțimea, își reîncep zarva, asemenea broaștelor atunci cînd nu mai văd șarpele de apă[31]. Acest episod este interesant pentru jocul, pentru punerea în scenă a monarhiei antiregale a cinicilor. Diogene a provocat, așadar, entuziasmul tuturor. Toată lumea e gata să-l urmeze, dar el comite acel act indecent. Se așază pe jos, pe pămînt (în opoziție cu atitudinea regală a suveranului, care stă așezat pe tron), și face un act indecent (întoarcere la animalitatea primă care este adevărata formă

28. *Ibid.*, § 31, p. 239.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, § 33, p. 240.

31. "Așa grăia Diogene, și mulțimea care îl înconjura se dădea în vînt după vorbele lui. Oprindu-se însă, presupun, la această ultimă imagine a lui Heracles, își întrerupse brusc discursul, să lăsă pe vine și făcu ceva vulgar. Oamenii începură atunci să-și bată joc de el, să-i spună că e nebun, iar sofiștii își reluară cu și mai mult avînt zarva, asemenea broaștelor dintr-un iaz atunci cînd nu mai zăresc șarpele de apă" (*ibid.*, § 36, p. 240–241).

a monarhiei, așa cum ar trebui aceasta înțeleasă și cum nu este recunoscută). În acest moment, din nou, acest rege vrednic de milă se ascunde. Dispare asemenea șarpelui de apă care lasă broaștele să-și reia zarva obișnuită. Sofiștii reîncep să-și țină discursurile obișnuite, iar Diogene dispare: adevărata monarhie, din nou, se ascunde. Rege antirege, rege ascuns, rege din umbră, rege vrednic de milă și demn de batjocură. Această dramatizare a suveranității sub forma acestei monarhii de batjocură este caracteristică cinicilor. Dramatizare a vieții suverane, fericite și benefice sub forma unei vieți de regalitate demne de milă, constituite din încercări, din puneri la încercare de sine însuși prin sine, de luptă față de ceilalți – iată ce anume caracterizează această ultimă inversare, această ultimă răsturnare cinică.

În consecință, am putea spune așa. De-a lungul diferitelor teme deja evocate, am putut vedea felul în care cinicii întorseseră împotriva ei înseși ideea vieții ascunse, dramatizînd-o prin practica nudității și a lipsei de rușine. Felul în care întorseseră împotriva ei înseși, dramatizînd-o sub forma animalității, tema vieții independente. Ei bine, putem spune că ei răstoarnă acum, întorcînd-o împotriva ei înseși, și tema vieții suverane (viața liniștită și benefică: liniștită pentru tine însuți, bucurîndu-se de ea însăși, și benefică pentru ceilalți) dramatizînd-o sub forma a ceea ce am putea numi viața militantă, viața de luptă și de înfruntare cu sine și pentru sine, împotriva celorlalți și pentru ceilalți.

Știu foarte bine că folosind termenul de "viață militantă" comit un anacronism evident. Termenul însuși de militant, de militantism, de activitate militantă n-ar putea fi tradus, nu i-am putea găsi vreun echivalent în vocabularul grec și latin. Există, cu toate acestea, aici un anumit nucleu, destul de important în istoria eticii. Ce vreau să spun? În primul rînd, că există un anumit număr de noțiuni, de imagini, de termeni care sînt utilizați de cinici și care îmi par a acoperi suficient de bine ceea ce ulterior, în etica occidentală, va deveni însuși termenul de viață militantă. Aduceți-vă aminte de felul în care cinicii înșiși interpretau termenul de "cîine" care le fusese aplicat și pe care și-l aplicau ei înșiși. Ideea cîinelui de pază care îi atacă pe dușmani și îi mușcă; tema luptătorului-soldat sau a luptătorului-atlet, care se luptă cu neajunsurile lumii; ideea de luptător care se află în permanență pe baricade, care nu păstrează nimic pentru el, ci își îndură propria mizerie pentru binele tuturor – toate acestea mi se par, într-un cuvînt, destul de apropiate de noțiunea, mult mai modernă, de militantism. Iar noțiunea de militantism acoperă, după părerea mea, multe dintre dimensiunile acestei vieți cinice care transformă suveranitatea benefică a lui *bios philosophikos* în anduranță combativă.

Ideea unui militantism filosofic nu le este, bineînțeles, proprie cinicilor, putînd fi regăsită foarte des în filosofia antică, mai cu seamă la stoici. Totuși – iar aceasta ar fi cel de-al doilea lucru pe care aș vrea să-l susțin –, chiar dacă este adevărat că militantismul cinic face parte dintr-un întreg ansamblu de practici de prozelitism, el este, după părerea mea, singular și se deosebește de toate celelalte prin aceea că militantismul școlilor, al sectelor filosofice ale Antichității se desfășura totuși, în primul rînd, în circuit închis. Era vorba de a cîștiga, prin puterea prozelitismului sau a propagandei, noi aderenți, de a atrage de partea cauzei cît mai mulți indivizi cu putință. Militantismul filosofic se exercita întotdeauna sub forma sectei, sub forma numărului restrîns, a micului număr de pirivilegiați.

La cinici avem de-a face, după părerea mea, cu o idee oarecum diferită. Ar fi vorba de ideea unui militantism desfășurat oarecum în mediu deschis, altfel spus, un militantism care se adresează absolut tuturor, un militantism care nu necesită, tocmai, o educație (o *paideia*), ci recurge la un anumit număr de mijloace violente și drastice, și nu atît pentru a-i forma pe oameni și a le transmite o învățătură, cît pentru a-i zdruncina și a-i converti, a-i converti brusc. Este vorba de un militantism în mediu deschis, în sensul că își propune să atace nu doar un viciu sau altul ori un defect sau altul pe care poate să le aibă un individ sau altul, ci și convențiile, legile, instituțiile care, și ele, se sprijină pe viciile, pe defectele, pe slăbiciunile, pe opiniile împărtășite, în general, de toți oamenii. Este, așadar, mult mai mult vorba de un militantism care își propune să schimbe lumea decît de un militantism ce ar căuta doar să le ofere adepților săi mijloace de a ajunge la o viață fericită. Dacă vrem să vorbim de militantism cinic, nu trebuie să uităm ansamblul din care acesta face parte, nu trebuie să uităm că se învecinează, în Antichitate, cu multe alte forme de prozelitism. Dar trebuie, totodată, să recunoaștem în acest militantism și o formă particulară: un militantism deschis, universal, agresiv, un militantism {exercitat} în lume și împotriva lumii. În asta constă, după mine, singularitatea suveranității cinice.

O istorie a filosofiei, a moralei și a gîndirii care și-ar lua drept fir conducător formele de viață, artele existenței, modurile de a ne guverna și a ne comporta și modurile de a fi, o astfel de istorie ar fi obligată să acorde, evident, o mare importanță cinismului și mișcării cinice. Mai ales în această idee a suveranității cinice ca monarhie derizorie și militantă am putea vedea, cred eu, originea a două lucruri importante pentru cultura noastră.

În primul rînd, un eveniment pentru ceea ce am putea numi imaginarul sau mitologicul *{le mythologique}* gîndirii noastre politice: figura rege-

lui de batjocură. Această temă a raportului dintre monarhie și deriziune ar trebui studiată. Am putea s-o regăsim, după părerea mea, într-o mulțime de forme. De exemplu, perechea pe care o constituie regele și nebunul său: nebunul aflat alături de rege ca antipod imediat al regelui, ca antirege, într-un anumit sens, ca o caricatură a regelui, total opus regelui, dar care, în același timp, se află cel mai aproape de rege, e confidentul lui, singurul care poate să-i vorbească liber, care poate să se folosească de *parrêsia* și care, mai mult chiar decît regele, cunoaște adevărul, cunoscînd, de altfel, chiar adevărul regelui. Regele și nebunul său reprezintă o anumită transformare a acestei teme a monarhiei de batjocură.

Am putea să studiem, de asemenea, tema regelui ascuns, a regelui necunoscut care străbate omenirea, care o parcurge fără a fi recunoscut, cînd tocmai el este, de fapt, cel care deține cea mai înaltă formă de virtute și adevărata putere. Regăsim aici o temă care știți cît este de importantă în creștinism. Tema cristică a regelui ascuns a reluat, desigur, pînă la un anumit punct, un anumit număr de elemente din această temă cinică a regelui vrednic de milă. Este, de asemenea, vorba de toate acele figuri, pe care le vom întîlni atît de des, ale regelui surghiunit, ale regelui care a fost izgonit din țara sa și care străbate lumea fără a fi recunoscut de cineva. Rege, sfînt, erou sau cavaler, întotdeauna e vorba de același personaj mascat al cărui adevăr, al cărui eroism și a cărui valoare înalt benefică pentru umanitate sînt necunoscute și nerecunoscute de întreaga umanitate. La confluența tuturor acestor figuri, am putea regăsi, evident, figura regelui Lear. Regele Lear este, într-adevăr, un anumit episod, cea mai înaltă formulare, probabil, a acestei teme a regelui de batjocură, a regelui nebun și a regelui ascuns. *Regele Lear* chiar și începe, pînă la urmă, cu o poveste {legată} de *parrêsia,* cu o punere la încercare a francheței: cine îi va spune regelui adevărul? Iar regele Lear este tocmai cel care n-a fost capabil să recunoască adevărul acolo unde se afla acesta. Și plecînd de la această nerecunoaștere a adevărului, iată că la rîndul său nu este recunoscut. Necunoscut și nerecunoscut ca rege, va rătăci prin lume, însoțit de oameni care-l vor apăra și care-i vor face bine fără ca el să îi recunoască, pînă la acel final care acoperă în același timp moartea propriei sale fiice, Cordelia, și propria sa moarte, desăvîrșirea mizeriei – desăvîrșire care este însă, în același timp, triumful și restituirea adevărului însuși. În acest imaginar într-o anumită măsură politic al monarhiei necunoscute și nerecunoscute, cinismul a jucat, cred eu, un mare rol.

Cred, de asemenea – iar aici lucrurile sînt, probabil, ceva mai simple, dar ar trebui studiate mai de aproape –, că cinismul a constituit

matricea, punctul de pornire al unei lungi serii de figuri istorice pe care le putem regăsi în ascetismul creștin, ascetism care este în același timp o luptă spirituală în tine însuți și cu tine însuți, împotriva propriilor tale păcate, propriilor tale ispite, dar și o luptă pentru întreaga lume. Ascetul creștin este cel care curăță întreaga lume de demoni. Ideea de murdărie combativă. Și apoi, bineînțeles, în diferitele mișcări care au traversat sau au însoțit creștinismul de-a lungul întregii sale istorii, putem regăsi aceeași idee a suveranului ascuns, a suveranului luat în derîdere ce luptă pentru umanitate și pentru a elibera umanitatea de relele și de viciile ei. Este vorba de dezvoltarea ordinelor practicante ale cerșetoriei din Evul Mediu, de mișcările ce au precedat Reforma și, de asemenea, de cele care i-au succedat. Iar în aceste mișcări {revine} în permanență principiul unui militantism, al unui militantism deschis care constituie o critică la adresa vieții reale și a purtării oamenilor, și care, prin renunțare și despuiere personală, poartă lupta ce trebuie să conducă la schimbarea lumii în întregul ei. Și, pînă la urmă, militantismul revoluționar al secolului al XIX-lea tot asta înseamnă, tot o astfel de regalitate, de monarhie ascunsă sub zdrențele mizeriei sau, în orice caz, sub practicile de despuiere și de renunțare, tot o astfel de monarhie care este o luptă agresivă, o luptă perpetuă, o luptă neîntreruptă pentru schimbarea lumii. Și putem spune, foarte pe scurt, că, dacă așa stau lucrurile, cinismul nu numai că a împins tema adevăratei vieți pînă la [o răsturnare a ei]* în tema vieții scandalos de diferite, ci a și afirmat această alteritate a vieții cu totul alta nu doar ca alegere a unei vieți diferite, preafericite și suverane, ci și ca practicare a unei combativități la orizontul căreia se profilează o altă lume.

Observați, de asemenea, că cinicul este cel care, reluînd temele tradiționale ale adevăratei vieți din filosofia antică, transpune, răstoarnă aceste teme în revedincarea și afirmarea necesității unei vieți radical alta. Iar prin imaginea și figura regelui vrednic de milă, el transpune încă o dată ideea unei vieți radical alta în tema unei vieți a cărei alteritate trebuie să ducă la schimbarea lumii. O cu totul altă viață pentru o cu totul altă lume.

Ne aflăm, așa cum puteți observa, foarte departe, evident, de majoritatea temelor antice ale adevăratei vieți. Însă aici avem nucleul unei forme de etică prin care se caracterizează atît lumea creștină, cît și lumea modernă. Iar în măsura în care constituie tocmai această mișcare prin care tema adevăratei vieți a devenit principiul unei vieți cu totul

* M. F.: la a o răsturna în *{le retourner dans le}*.

alta și aspirația spre altă lume, cinismul constituie matricea sau, în orice caz, germenele unei experiențe etice fundamentale în Occident.

Mă opresc acum. În ora a doua, dacă vreți, în ciuda formei deloc grozave în care mă aflu, voi încerca să comentez rapid un pasaj din Epictet (faimoasa Convorbire 22 din Cartea a III-a), în care există o descriere foarte precisă a misiunii cinice. Iar în acest pasaj vom regăsi aceste teme puse în practică de Epictet.

Cursul din 21 martie 1984

Ora a doua

Lectură a cărții lui Epictet despre viața cinică (III, 22). – Elementele stoice ale portretului. – Viața filosofică: de la alegerea rațională la vocația divină. – Practica ascetică înțeleasă ca verificare. – Elemente etice ale misiunii cinice: capacitate de a îndura, vigilență, inspecție. – Răspunderea pentru umanitate. – Guvernarea lumii.

Voi încerca rapid să fac împreună cu dumneavoastră o lectură a capitolului 22 al Cărții a III-a a *Convorbirilor* lui Epictet. Este un text foarte interesant, în măsura în care este vorba, nici mai mult, nici mai puțin decît de descrierea misiunii cinice. Dacă admitem, potrivit cu ceea ce vă spuneam adineauri, că inversarea temei vieții suverane la cinici conduzzsese, pe de o parte, la afirmația potrivit căreia cinicul este un rege și, pe de altă parte, că el are o misiune foarte grea de îndeplinit, cel de-al doilea aspect (acela al misiunii) îl vom găsi dezvoltat la Epictet, în vreme ce Dion Chrysostomos evidențiază mai ales tema monarhiei cinice (Discursurile IV–VIII). Epictet este interesant, prin urmare, pentru această definire a suveranității cinice ca misiune.

Este un text complicat, totuși, și care nu poate fi privit ca exprimarea directă, de către un cinic, a propriilor forme de viață: Epictet era stoic. Știți foarte bine că existau – este un lucru complicat, dificil, deloc foarte clar – enorm de multe raporturi, de apropieri, de puncte de contact între o anumită formă de stoicism și o anumită formă de cinism. Cu Epictet avem, așadar, de-a face cu o reprezentare, de către un stoic, a vieții cinice în ce putea avea ea cel mai lesne de acceptat, cel mai ușor de recunoscut, mai esențial și mai pur pentru un stoic.

Epictet va elimina din această reprezentare a vieții cinice trăsăturile cele mai turbulente, mai bătătoare la ochi, mai scandaloase. Va elimina tema lipsei de rușine și va spune că cinicul nu trebuie să fie murdar și respingător, că, dimpotrivă, el trebuie să-i atragă pe oameni, nu prin lux, bineînțeles, ci prin curățenie și prin decență. El va elimina, prin urmare, din viața cinică un anumit număr de lucruri. Și va adăuga, în schimb, în descrierea vieții cinice un anumit număr de lucruri propriu-zis stoice, în special tot ce privește practica examinării reprezentărilor, teoria propensiunii, a dorinței și a aversiunii. Va relua toate aceste categorii stoice în descrierea pe care o face vieții cinice, astfel încît avem de-a face cu un fel de mixt, de amestec, cu o descriere stoici-

zantă a unui cinism care este – și tocmai asupra acestui punct aș vrea să mă opresc – prezentat ca o practică militantă a vieții filosofice. Viața filosofică, așadar, ca militantism.

Cum prezintă Epictet acest militantism cinic, acest curaj de a manifesta, în propria viață și față de ceilalți, adevărul unei filosofii? Primul lucru care se cuvine subliniat este că, vorbind despre practica cinică, Epictet nu definește propriu-zis alegerea unei anumite vieți, ci o misiune care este primită. Această diferență sau această inflexiune (de la alegerea vieții la misiunea primită) mi se pare un lucru important.

Dacă luăm ca punct de referință stoicismul, putem spune că, pentru stoici, fiecare om care locuiește într-o cetate primește un statut, o avere, eventual niște sarcini și niște obligații. Iar stoicii considerau că ar fi dezonorant, sau în orice caz condamnabil din punct de vedere moral, să te sustragi de la aceste sarcini. Trebuie să ne căsătorim, trebuie să ne creștem copiii, trebuie să exercităm anumite magistraturi dacă este nevoie etc. Este vorba de niște sarcini pe care le primim și de la care nu ne putem eschiva.

În schimb, și spre deosebire de aceste sarcini, ce [reprezintă] oare filosofia? Filosofia este, tocmai, o alegere, alegerea unei anumite forme de existență care permite exercitarea acestor funcții, a acestor sarcini, a acestui statut într-un anumit fel. Filosofia este o alegere în comparație cu un fel de misiune socială care este primită. Viața cinică, [așa cum] apare ea înfățișată aici de către Epictet, transformă această idee de filosofie înțeleasă ca pură alegere, opusă misiunilor și sarcinilor care sînt primite. Epictet nu descrie așa-numitul *kunizein* (faptul de a fi cinic, de a duce o viață cinică) ca pe o alegere pe care am face-o prin noi înșine – dimpotrivă. Vorbind despre oamenii care se decid să ducă o viață cinică (purtînd o haină grosolană, dormind pe tare), el spune că toate aceste alegeri ale unui anumit mod de viață, toate aceste practici voluntare pe care ni le impunem nouă înșine nu pot să constituie adevăratul *kunizein* (adevărata practică cinică).

Discipolul care dorește să fie cinic, interlocutorului lui Epictet din acest dialog, spune următorul lucru: "Port deja o haină grosolană, voi purta și atunci una. Dorm deja pe tare, voi dormi și atunci la fel. Îmi voi lua, în plus, o traistă sărăcăcioasă și un toiag, și voi începe să umblu de colo-colo, cerșind și înjurînd trecătorii"[1]. Acest discipol consideră, așadar, sau crede că a fi cinic înseamnă a face această alegere, a alege aceste veșminte, a alege acest aspect, a alege acest mod de viață.

1. Épictète, *Entretiens,* Livre III, Entretien XXII, 10, trad. fr. de J. Souilhé și A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 71.

La care Epictet replică: "Dacă așa îți imaginezi tu treaba asta, fugi de ea; nu te apropia de ea, nu are nimic de-a face cu tine"[2]. Epictet vrea, cred, să spună că toată această exterioritate a vieții cinice (această haină grosolană, această traistă sărăcăcioasă, acest toiag) sînt niște aparențe care nu implică viața cinică propriu-zisă. Dar mai există un motiv. Nu numai pentru că este vorba de niște aparențe materiale care nu privesc raportul cu sine, ci și pentru că, procedînd în felul acesta, individul se erijează el însuși în cinic. Se autoinstituie cinic. Or, este tocmai ceea ce nu trebuie să facă. Pentru Epictet, acela care, independent de zei *(dikha theous),* "se apucă de o treabă de o asemenea importanță, se expune mîniei divine și nu caută decît să se acopere de rușine în văzul tuturor"[3].

Prin urmare, adoptarea vieții cinice nu trebuie să fie o alegere pe care o facem noi înșine, prin noi înșine, pentru noi înșine plecînd de la propria noastră decizie, ea nu poate fi făcută *dikha theous* (independent de zei). Epictet face în acel moment o comparație: Să ne închipuim că cineva intră într-o casă bine gospodărită. Se declară administratorul acelei case și începe să exercite funcțiile de administrator, fără a cunoaște nimic din respectiva casă și din ordinea care domnește în ea. Imediat, bineînțeles, se produce cea mai mare dezordine. Iar stăpînul casei, văzînd dezordinea astfel produsă, l-ar da imediat afară pe impostor[4]. Ei bine, la fel se întîmplă și în ceea ce privește viața cinică. Viața cinică este o viață pentru care trebuie să fii desemnat de Zeu, la fel cum adevăratul administrator, care va face ca într-o casă să domnească ordinea care trebuie, este acela care va fi fost desemnat de stăpînul casei. Nu te poți autoinstitui adminstrator al unei case. Nu te poți autoinstitui cinic.

Epictet face, în această privință, o prozopopee a Zeului, atribuindu-i următorul discurs. Zeul i se adresează Soarelui și îi spune: "Tu ești soarele [...]. Îți împlinești revoluția și pui astfel în mișcare toate lucrurile, de la cele mai mari pînă la cele mai mici"[5]. După care, întorcîndu-se spre un animal, spune: "Tu ești un taur, du-te și luptă, căci asta e treaba ta, asta ți se potrivește și de asta ești tu în stare"[6]. În sfîrșit, întorcîndu-se spre un om, îi spune: "Tu ești capabil să conduci oastea împotriva Ilionului, vei fi Agamemnon. Iar tu ești capabil să-l în-

2. *Ibid.,* III, XXII, 11, p. 71.

3. *Ibid.,* III, XXII, 2, p. 70.

4. *Ibid.,* III, XXII, 3-4, p. 70.

5. *Ibid.,* III, XXII, 5-6, p. 70.

6. *Ibid.,* III, XXII, 6, p. 70.

vingi pe Hector în luptă directă: fii Ahile"[7]. Comparația e cît se poate de limpede: așa cum Zeul i-a atribuit fiecărui lucru locul pe care trebuie să-l ocupe în lume și rolul pe care trebuie să-l joace, la fel, Zeul îi desemnează pe anumiți indivizi dintre oameni pentru a le încredința anumite misiuni. Aceste misiuni sînt reprezentate metaforic, de altfel, aici prin următoarele elemente: filosoful este asemenea soarelui care luminează lumea și pune în mișcare toate lucrurile, mari și mici; filosoful este asemenea taurului care iese în față și se duce să lupte (militantism); filosoful este, de asemenea, cel care este capabil să-i conducă pe oameni așa cum Agamemnon a condus oștirile împotriva Ilionului; în sfîrșit, filosoful este capabil să poarte cele mai grele lupte împotriva defectelor și viciilor tot așa cum Ahile a fost capabil să lupte împotriva lui Hector. Ei bine, soarele, taurul, Agamemnon și Ahile au fost desemnați de Zeu să-și exercite funcția și rolul. La fel, filosoful cinic este, evident, desemnat, și nu trebuie să se autodesemneze.

Totuși, asupra acestui punct cred că se impune să facem următoarea distincție. Epictet nu spune în niciun caz că pentru a practica viața de filosof trebuie să aștepți să primești această misiune din partea Zeului. Pentru el, filosofia, modul filosofic de a trăi indiferent de starea în care te afli, fie că ești magistrat sau că ești însurat, că ești sărac sau bogat, acest mod filosofic de a trăi este cu adevărat efectul unei alegeri. În interiorul vieții filosofice există însă o anumită funcție aparte, funcție de vîrf, funcție de luptă, funcție, de asemenea, de slujire a umanității. Această funcție este, tocmai, cinismul. În interiorul domeniului general al filosofiei care ține de alegere, există misiunea filosofică a unora. Această misiune filosofică nu poate să fie decît întredințată de un zeu, nimeni nu poate să se instaureze, într-o anumită măsură, ca profesionist al filosofiei dacă nu a primit această misiune. A alege mai curînd viața filosofică decît viața ne-filosofică este o chestiune de alegere și de libertate. A-ți atribui calitatea de cinic și a întreprinde sarcina care constă în a te adresa umanității pentru a te lupta împreună cu ea și pentru ea, eventual împotriva ei pentru schimbarea lumii înseși, este însă o misiune pe care nu poți s-o primești decît numai și numai din partea Zeului. Trebuie s-o aștepți, nu să ți-o atribui de unul singur.

Într-un anumit sens, observați că aici regăsim tema socratică a misiunii divine. Și Socrate primise o misiune. Iar în *Apărarea lui Socrate,* aduceți-vă aminte, faptul că Socrate era legat de această misiune avea ce efecte, antrena ce fel de urmări? În *Apărare,* Socrate spunea că pri-

7. *Ibid.,* III, XXII, 7–8, p. 70.

mise o misiune și trăgea concluzia că, de vreme ce o primise, nu putea să se dezlege de ea. Oricît de mare fusese ostilitatea de care se izbise această misiune, în ciuda faptului că, din cauza ei, riscase mînia cetățenilor, și nu doar mînia, ci chiar un proces, și nu doar un proces, ci chiar moartea, ei bine, în ciuda tuturor acestor lucruri, din moment ce primise această misiune, avea s-o păstreze și să încerce să-i îndeplinească obiectivele pînă la capăt. Misiunea îl lega, pe el, personal, de o anumită sarcină.

În acest pasaj din Epictet, misiunea filosofică va căpăta, oarecum, un alt sens. Prin misiunea primită, cinicul este, bineînțeles, legat de el însuși, de această obligație, dar această idee de misiune are în principal ca efect îndepărtarea de profesia de cinic a tuturor celor care nu au dreptul s-o practice, a tuturor celor care n-au fost desemnați să o practice. Misiunea divină îl obligă pe Socrate să fie filosof, în ciuda tuturor pericolelor. Misiunea divină, [potrivit] lui Epictet, îi exclude de la această misiune filosofică, de la această sarcină filosofică, pe toți cei care n-au dreptul s-o practice, pe toți cei care nu sînt capabili să se achite de ea și pe toți falșii filosofi. Mi se pare, așadar, că cele două noțiuni de misiune nu au exact același efect, chiar dacă, efectiv, misiunea cinică constituie un ecou al temei socratice a misiunii filosofice primite [de la divinitate].

Misiunea de a fi cinic, așadar, se primește. Încă o dată: oricine trebuie să poată să fie în stare să aleagă viața filosofică. Unii, în schimb, sînt niște misionari ai filosofiei, profesează filosofia. În traducerea din ediția Budé, titlul dat acestui capitol – titlu adăugat ulterior, care nu îi aparține nici lui Epictet, nici lui Arrianus – este: "Despre profesiunea de cinic"[8] (în greacă: *peri kunismou,* despre cinism). Este o traducere care poate fi preluată, cu condiția de a da, bineînțeles, termenului de "profesiune" ambele sale sensuri. Este vorba de filosofia înțeleasă ca o meserie căreia cineva i se consacră în totalitate. Ea este, de asemenea, o profesiune și în sensul în care e vorba de atitudinea prin care manifestăm, în văzul tuturor, filosofia în care credem, și faptul că noi credem în respectiva filosofie și că ne identificăm în mod efectiv cu rolul filosofic care ne-a fost dat. De o profesiune filosofică este așadar, cu adevărat, vorba.

Foarte multe lucruri ar fi de spus cu privire la apariția, aproximativ în aceeași epocă (în secolul al II-lea), a acestei concepții într-o anumită măsură profesionale asupra activităților. La Marcus Aurelius veți putea găsi considerații asupra exercitării puterii imperiale ca o pro-

8. *Ibid*.

fesiune și aproape chiar ca o meserie[9]. Or, această misiune de a deveni niște profesioniști ai filosofiei pe care au primit-o unii dintre cei care au făcut alegerea filosofică, după ce anume poate fi recunoscută? Există niște semne, așa cum vor exista, pînă la urmă, în creștinism semne ale harului divin sau ale vocației divine? Pentru Epictet nu există de fapt niște mărci prealabile care să ne permită să ne recunoaștem singuri, noi înșine pe noi înșine, ca fiind însărcinați cu o misiune filosofică. Nu putem recunoaște dacă sîntem însărcinați cu această misiune filosofică decît dacă ne punem la încercare pe noi înșine. Și tocmai aici intervine rolul important pe care îl încredințează el cunoașterii de sine. Cine vrea să devină cinic nu trebuie să caute semne exterioare potrivit cărora ar fi fost ales de Zeu. Trebuie să facă altceva: "Cercetează lucrul mai serios, cunoaște-te pe tine însuți, întreabă divinitatea, nu încerca această întreprindere fără Zeu"[10]. Ceva mai sus, el spunea: "Vezi cum se cuvine să întreprinzi un lucru atît de important? Începe prin a lua o oglindă, examinează-ți umerii, examinează-ți șalele și coapsele"[11]. Despre ce este vorba în acest pasaj, care constituie o trimitere evidentă la atlet și la luptă? Vom putea recunoaște că sîntem făcuți pentru meseria de cinic și că am primit această misiune dacă ne vom exersa pentru viața cinică și dacă vom putea recunoaște în mod efectiv, în această viață, prin exersarea acestei vieți, dacă sîntem în stare s-o ducem la bun sfîrșit. Nu autoinstituire, ci punere la încercare de sine, recunoaștere a ceea ce sîntem și a ceea ce sîntem capabili să facem în încercarea de a trăi cinic. Cum se desfășoară această serie de probe și de experiențe la care trebuie să ne supunem pe noi înșine pentru a ne reconoaște drept cinici? E foarte simplu, și veți recunoaște imediat niște elemente pe care le cunoașteți deja: "În primul rînd, în ceea ce te privește personal [îi spune Epictet celui care vrea să adopte viața cinică; M. F.], trebuie să-ți schimbi cu totul felul actual de a acționa, și să nu acuzi nici divinitatea, nici oamenii. Trebuie să-ți suprimi în totalitate dorințele, să nu cauți să eviți decît ceea ce depinde de tine, să nu simți nici mînie, nici pofte, nici milă. Să nu ți se pară frumoasă nicio fată, nicio glorie deșartă, să nu-ți pară frumos niciun băiat și nici gustoasă vreo trufanda. Căci trebuie să știi următorul lucru: ceilalți oameni se pun la adăpostul propriilor ziduri și al propriilor case și al întunericului pentru a întreprinde astfel de acțiuni, pentru ascunde-

9. Cf., asupra acestui punct, *Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 196–198 (pasajele din Marcus Aurelius sînt *Cugetări,* VI, 30 și VIII, 5).

10. Épictète, *Entretiens,* III, XXII, 53, p. 78.

11. *Ibid.,* III, XXII, 51, p. 77.

rea cărora dispun de nenumărate mijloace: țin ușa închisă"[12]. Cît despre cinic, ce va trebui el să facă? El nu trebuie să vrea să ascundă nimic în ceea ce îl privește, nu dispune, pentru a se ascunde, decît de propriul său *aidôs* (de propria sa pudoare). "Aceasta e casa lui, aceasta e ușa lui, aceasta a paznicul dormitorului său, acesta e întunericul lui."[13]

Este cît se poate de clar că aici regăsim, într-adevăr, idealul vieții nedisimulate, cu, în primul rînd, această modificare, această inflexiune propriu-zis stoică: principiul vieții nedisimulate este articulat direct nu pe *anaideia* (impudoare), ci, din contră, pe *aidôs* (pudoare). Altfel spus, vieții nedisimulate i se restituie aici, de către Epictet, sensul tradițional. Viața trebuie să fie ne-ascunsă, pentru că acela care duce o viață filosofică, conducîndu-se după regulile pudorii, nu are de ce să se ascundă, toată lumea putînd să vadă ce face. Recunoaștem, într-adevăr, principiul vieții nedisimulate, dar cu această mișcare de retragere față de *anaideia*. În al doilea rînd, observați că prima probă prin care un individ va putea să recunoască dacă este capabil să fie cinic și să recunoască misiunea care i-a fost încredințată este aceasta: va fi el capabil să trăiască fără să se ascundă, sau nu?

Cea de-a două probă constă, tocmai, în a afla dacă ești capabil să duci o viață care nu are nevoie de nimic, o viață de renunțare și de sărăcie, adică adevărata viață, viața fără amestec și fără dependență. Epictet expune această a doua probă a vieții cinice ceva mai departe, atunci cînd spune despre cinic că are o materie pe care trebuie s-o lucreze. Și care este această materie pe care cinicul trebuie s-o lucreze? Așa cum dulgherul are, ca materie asupra căreia lucrează, lemnul, cinicul trebuie să lucreze asupra propriului suflet. "Bietul trup nu înseamnă nimic pentru mine [...]. Surghiunul? Dar unde aș putea fi expulzat? [...] Oriunde mă voi duce va exista soare, lună, astre, vise, prevestiri, conversații cu zeii"[14]. Avem aici cea de-a doua probă cinică, proba unei vieți de sărăcie și vagabondaj pe care nimic nu izbutește s-o lege de o patrie. Este o viață trăită sub soare, lună și astre, este o viață care stă de vorbă cu zeii, care ascultă visele și aude prevestirile. În afara de asta însă, nu este legată de nimic, este viața *adiaphoros,* viața independentă despre care am vorbit data trecută, o viață trăită în sărăcie și renunțare.

Cea de-a treia probă a vieții cinice este aceea a vieții diacritice *(diakritikos),* a vieții care operează diferența. Sîntem oare capabili să ducem o viață de cîine care latră, care știe să deosebească prietenii de

12. *Ibid.,* III, XXII, 13–14, p. 71.

13. *Ibid.,* III, XXII, 15–16, p. 72.

14. *Ibid.*, III, XXII, 21–22, p. 72.

dușmani, care știe să-i recunoască pe cei care îi sînt favorabili stăpînului lor și pe cei care îi sînt ostili? Cinicul este cel care este capabil să le arate oamenilor că sînt cu totul în eroare căutînd natura binelui și a răului acolo unde aceasta nu se află. Cinicul trebuie să fie și se recunoaște după faptul, spune Epictet, că este un cercetaș *(kataskopos),* un cercetaș care le semnalează oamenilor ce le e favorabil și ce le este ostil[15]. Este vorba tocmai de această funcție diacritică [care constă în] a face diferența între ce e favorabil și ce e ostil, între prieteni și dușmani.

Observați că cele trei aspecte ale vieții cinice despre care v-am vorbit data trecută se regăsesc cît se poate de clar în acest text. Ele constituie, în același timp, manifestarea vieții cinice, modul de a o trăi, și modalitatea de a ne oferi nouă înșine semnele că sîntem în stare s-o trăim. Constituie în același timp expresia și proba, măsura și afirmarea vieții cinice.

Nu trebuie, prin urmare, să căutăm semne exterioare ale misiunii cinice. Misiunea cinică nu va putea fi recunoscută decît prin practicarea unei *askêsis.* Asceza, exercițiul, însăși practicarea acestei puneri la încercare a capacității de rezistență care ne face să putem trăi în mod ne-disimulat, non-dependent și diacritic față de ceea ce este bun și ceea ce este rău, toate acestea vor constitui în sine semnul misiunii cinice. Chemarea cinismului nu se manifestă, precum în cazul lui Socrate, prin intermediul zeului de la Delfi care i-a făcut acestuia semn, și nici așa cum se va întîmpla în cazul Apostolilor, prin darul limbilor pe care aceștia îl vor fi primit de la divinitate. Cinicul se recunoaște el însuși pe sine, este singur, într-o anumită măsură, cu sine pentru a se recunoaște în încercarea pe care o face de a duce o viață cinică, una care e încercată în adevărul ei, ca viață nedisimulată, viață nedependentă, viață care face, desface și reface separația dintre bine și rău.

Acum, odată ce-am spus despre cinism că este o misiune pe care recunoaștem că sîntem în stare s-o ducem la bun sfîrșit prin această neîncetată punere la încercare de sine, în ce anume va consta ea {această misiune}? Acesta e cel de-al treilea punct, cel de-al treilea moment de reflecție pe care-l găsim în acest text. În ce constă misiunea cinică așa cum o prezintă Epictet? La sfîrșitul textului, există un pasaj extrem de important, decisiv, după părerea mea. Epictet, încheindu-și convorbirea cu candidatul la cinism, îi reamintește acestuia cît de dificilă e sar-

15. "În realitate, Cinicul este pentru oameni un cercetaș *(kataskopos)* a ceea ce le e favorabil și a ceea ce le este ostil. El trebuie mai întîi să exploreze cu precizie, apoi să se întoarcă și să vestească adevărul, nelăsîndu-se paralizat de spaimă" (*ibid.,* III, XXII, 24–25, p. 73).

cina de care va trebui să se achite și, deci, cu ce măsuri de precauție va trebui să abordeze această sarcină, cu ce grijă se cuvine să se pregătească în vederea ei. Pentru a caracteriza această sarcină, Epictet recurge la un citat din Homer. În *Iliada* (Cartea a VI-a, versurile 487–488), Hector, exact înainte de lupta cu Ahile, îi spune Andromacăi (nu știu, de fapt, dacă în acel moment e vorba de lupta cu Ahile, dar asta nu contează): Întoarce-te acasă, vezi-ți liniștită de tors, *"și las' că de arme purta-vor / Grijă bărbații troieni și eu mai presus decît alții"**. Misiunea cinică este, așadar, o misiune de luptă. Există, pe de o parte, femeile, adică ceilalți {oameni} care trebuie să se întoarcă acasă și să-și vadă de tors, și, pe de altă parte, "cîțiva", soldații, care vor trebui să se lupte și să-și ducă la bun sfîrșit misiunea războinică. Cinicul este un filosof în război. Este cel care poartă, pentru ceilalți, războiul filosofic.

Această misiune de război filosofic, ce anume presupune? În primul rînd, tot ceea ce știm deja: asprimea față de sine însuși, toate privațiunile pe care cinicul și le impune lui însuși. Epictet ține să reamintească: cinicul nu are nici haine, nici adăpost, nici cămin, trăiește în murdărie și nu are nici sclavi, nici patrie. Cinicul despre care vorbește Epictet spune despre el însuși: "Sînt fără adăpost, fără patrie, fără resurse, fără sclavi. Dorm pe tare. Nu am nici nevastă, nici copii, nici palat de guvernator, doar cerul, pămîntul și o manta veche"[16]. Numai că Epictet nu-l caracterizează doar prin această privare. Există ceva mai mult, și recunoaștem aici ceva despre care vorbeam data trecută: acceptarea violențelor, a loviturilor, a nedreptăților pe care ceilalți pot să i le aplice. Aceasta era o trăsătură caracteristică a cinismului. Loviturile, insultele, umilințele constituie, pentru cinici, un exercițiu, iar acest exercițiu are valoarea unui antrenament, un antrenament pentru obținerea și creșterea rezistenței fizice, antrenament, totodată, pentru cultivarea indiferenței față de opinii. Dar ele constituiau, de asemenea, aduceți-vă aminte, o modalitate de a opera o răsturnare și de a apărea ca fiind mai tare decît ceilalți, de a demonstra că poți să triumfi asupra celorlalți. Era vorba de niște scene în care Diogene putea fi văzut acceptînd o insultă sau o lovitură și întorcînd, apoi, situația în favoarea sa și apărînd ca fiind mai puternic decît ceilalți.

Regăsim la Epictet toate aceste teme ale acceptării suferințelor și nedreptăților, ce, încă o dată, sînt destul de singulare în Antichitate, acceptare ce are, de asemenea, și o valoare de punere la încercare și

* {Homer, *Iliada,* trad. rom. de G. Murnu, București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1955, p. 139.}

16. *Ibid.,* III, XXII, 47-48, p. 77.

de antrenament. În paragraful 53, Epictet spune: Dacă Zeul te împinge pe calea cinică nu o face pentru că îi place să vadă cum încasezi lovituri, ci "ca să devii mare"[17]. Loviturile, prin urmare, te fac să devii mare. Pun la încercare, antrenează, desăvîrșesc. Ceva mai departe, Epictet adaugă: Cînd primești lovituri, nu trebuie să te duci la Cezar sau la proconsul. Cinicul e convins că în toate loviturile pe care trebuie să le îndure este vorba de Zeu care îl antrenează[18]. Avem deci, așa cum puteți observa, ideea că suferința acceptată de cinic, umilința de la care acesta nu se sustrage are valoare de exercițiu.

La ce duce însă acest exercițiu? Duce, pe de o parte, bineînțeles, la distingerea a ceea ce ține de trup și a ceea ce ține de suflet. "Capacitatea de a îndura a cinicului trebuie să fie atît de mare încît acesta să treacă în ochii mulțimii drept nesimțitor, ca o adevărată piatră. Nimeni nu poate să-l jignească, să-l lovească, să-l ofenseze. Cît despre trupul său, l-a oferit el însuși cui dorește să-l trateze așa cum găsește de cuviință."[19] Dar mai există un aspect al punerii la încercare a capacității cinice de rezistență, al valorii de exercițiu pe care o dobîndește acceptarea acestor umilințe, a acestor insulte și a acestor lovituri – iar acest lucru este important și marchează, probabil, o anumită apropiere de stoicism, ca un fel de contaminare între gîndirea cinică și gîndirea stoică la Epictet –, anume faptul că punerea la încercare a capacității de rezistență manifestă și întărește legătura filantropică ce poate exista între filosofi și umanitate în întregul ei. Suferinței și nedreptății pe care o îndură din partea altuia, cinicul le va răspunde într-un mod total asimetric prin afirmația că este legat printr-o relație de prietenie sau, în orice caz, printr-o relație filantropică tocmai de cei care îi fac rău. Cinicul va îndura violența și nedreptatea nu doar pentru a deveni rezistent și a fi pregătit pentru nenorocirile care ar putea să survină – aceasta e forma clasică –, ci și ca un exercițiu de prietenie, de afecțiune, de legătură, în tot cazul, intensă cu umanitatea în întregul ei. În paragrafele 54–55 se spune: O foarte plăcută soartă îl așteaptă pe cinic, "trebuie să fie bătut ca un măgar și, așa bătut, trebuie să-i iubească pe cei care-l bat ca și cum ar fi părintele și fratele tuturor"[20].

Acest raport de insultare, de umilire, de supunere la violențe care se instaurează între cinic și ceilalți, și care am văzut că la Diogene servea unui soi de redobîndire a dominației, de redobîndire ironică a do-

17. *Ibid.,* III, XXII, 53, p. 78.

18. *Ibid.,* III, XXII, 56–57, p. 78.

19. *Ibid.,* III, XXII, 100, p. 85.

20. *Ibid.,* III, XXII, 53, p. 78.

minației, apare, prin urmare, aici, printr-o inflexiune interesantă în istoria eticii, ca ocazia unei răsturnări, a unei inversări *{retournement},* dar nu din punct de vedere al dominației, al forței, care nu ar permite un alt fel de dominație, ci o răsturnare și o inversare care fac ca insulta să-i ofere cinicului ocazia de a stabili o relație de afecțiune tocmai cu cei care îi fac rău și, prin intermediul acestora, cu întreaga umanitate.

Dacă cinismul stabilește astfel, prin această practicare a punerii la încercare a capacității de rezistență, niște legături cu întreaga umanitate, în ce va consta, pe fondul acestei legături de prietenie cu întreaga umanitate, activitatea cinicului și sarcina lui de misionar? Acesta va fi – am întîlnit adineauri cuvîntul – *kataskopos*-ul (cercetașul)[21] sau *episkopos*-ul (era să spun: episcopul) umanității căreia i se adresează[22]. Iar pentru a analiza această misiune a cinicului, trebuie, cred, să ne referim la lungul pasaj din acest text în care Epictet explică de ce nu trebuie cinicul să se căsătorească. Că orice bărbat, cu excepția anumitor circumstanțe cu totul excepționale ce ar putea să-l împiedice, trebuie să se căsătorească, dat fiind că instituția căsătoriei face, tocmai, parte dintre sarcinile umanității, constituia, într-adevăr, o teză stoică. Ca ființă umană, în măsura în care ai o familie, în care ești cetățean al unui oraș, în care, mai ales, ești membru al speciei umane, nu se pune problema de a te sustrage acestei obligații generale. Or, spune Epictet în acest pasaj, dacă toți bărbații trebuie să se căsătorească (teză stoică), cinicul, în schimb, nu numai că poate să nu se căsătorească, ci chiar este obligat să nu se căsătorească. Și de ce nu trebuie el să se căsătorească? Pentru că dacă ar trebui să se ocupe de familia sa, ei bine, ar trebui să încălzească apa pentru baia fiului său, ar trebui să facă rost de lînă pentru soția sa atunci cînd aceasta e însărcinată, ar trebui să-i facă diferite servicii socrului său și ar trebui să-și întrețină întreaga familie[23]. Or, este cît se poate de clar că cinicul trebuie "să rămînă liber față de tot ce-ar putea să-l distragă". El trebuie să se afle "în totalitate în slujba Zeului [trimitere la misiunea despre care vorbeam adineauri; M. F.], în măsură să se amestece printre oameni fără a fi ținut vreo clipă în lanț de îndatoriri private"[24]. Cinicul apare, atunci, ca un om a cărui mizerie, despuiere, lipsă de casă și de patrie nu sînt nimic altceva decît condiția pentru a putea să-și ducă la bun sfîrșit, în mod pozitiv, misiunea pozitivă care i-a fost încre-

21. *Ibid.,* III, XXII, 24–25, p. 73.

22. *Ibid.,* III, XXII, 77, p. 81, și p. 98, p. 84.

23. *Ibid.,* III, XXII, 68–71, p. 80.

24. *Ibid.,* III, XXII, 69, p. 80.

dințată. El apare, atunci, în calitatea lui de ființă liberă față de tot și față de toate mișcările, ca un fel de paznic universal ce veghează somnul umanității. Paznic universal, el trebuie să-i vegheze pe toți ceilalți, pe toți cei care sînt căsătoriți, pe toți cei care au copii. El trebuie să-i vadă pe cei care se poartă frumos cu nevestele lor și pe cei care se poartă urît cu nevestele lor, trebuie să observe "care sînt oamenii care se află în conflict, care sînt casele în care domnește pacea și care sînt cele în care domnește discordia". Trebuie "să-și facă rondul asemenea unui medic și să le ia tuturor pulsul"[25].

Misionar universal al umanității, care veghează asupra oamenilor orice ar face și oriunde s-ar afla aceștia, care bate la uși, intră în case, verifică ce se întîmplă, care spune ce este bine și ce este rău. Toate acestea, așa cum puteți observa, constituie misiunea cinicului, care nu este altceva decît fața pozitivă a detașării care îi este pretinsă. Imaginea misionarului, a medicului tuturor, a cercetașului care le oferă tuturor sfaturi, imaginea binefăcătorului care îl îndeamnă pe fiecare să facă ceea ce trebuie să facă, această imagine este ceva nou față de ceea ce am putea numi prozelitismul sau militantismul obișnuit și tradițional al diferitelor secte filosofice ale Antichității. Cinicul este un funcționar al umanității în general, este un funcționar al universalității etice. Iar acest om, căruia i se cere să se desprindă de toate legăturile particulare care țin de familie, de patrie, de responsabilitatea civică și politică, nu este eliberat de toate aceste atașamente decît pentru a putea să ducă la îndeplinire marea sarcină a universalității etice, universalitate etică ce nu este universalitatea politică a unui grup (cetatea, statul sau chiar umanitatea în ansamblul ei), ci universalitatea tuturor oamenilor. Legătură individuală cu indivizii, dar cu toți indivizii – iată ce caracterizează, în libertatea ei, dar și în forma ei obligatorie, legătura cinicului cu toți ceilalți oameni care alcătuiesc umanitatea.

Cinicul este, prin urmare, responsabil pentru umanitate. Această sarcină umilă, grea, dură, care cere atîtea renunțări, este, în același timp, cea mai benefică și cea mai înaltă. În primul rînd, ea le este de folos oamenilor, tuturor oamenilor. "Cine [întreabă Epictet; M. F.] aduce cele mai mari servicii oamenilor, cei care aduc pe lume doi sau trei plozi cu mutre pocite [adică cei care se căsătoresc și fac copii; M. F.], sau cei care veghează *(hoi episkopountes),* atît cît îi țin puterile, asupra tuturor oamenilor, observînd ce fac, cum își petrec viața, de ce se îngrijesc și ce neglijează, nesocotindu-și îndatoririle?"[26] Întîlnim, bineînțeles,

25. *Ibid.,* III, XXII, 73, p. 80.

26. *Ibid.,* III, XXII, 77, p. 81.

trimiterea la tema acelei *epimeleia,* o *epimeleia* dublă, care face ca filosoful (în cazul de față, cinicul) să fie acela care veghează la ce anume veghează oamenii. Grija lui, *epimeleia* lui este de a veghea asupra grijii oamenilor. A avea grijă de grija oamenilor apare aici ca însăși sarcina filosofului cinic. Această sarcină le este, prin urmare, de folos tuturor oamenilor, depășind cu mult toate activitățile private. E mai bine să veghezi asupra întregii lumi decît să aduci pe lume doi sau trei plozi cu mutre pocite. Dar e mai bine să faci asta chiar și decît orice activitate publică. Fără îndoială, spune Epictet, cinicul nu va urca la tribună ca să vorbească despre veniturile publice sau despre război sau pace în cadrul cetății[27]. Dar dacă nu face asta, el li se va adresa, în schimb, tuturor, indiferent că e vorba de atenieni, de corinteni sau de romani. Și nu va discuta despre impozite, despre venituri, despre pace sau despre război. Cu toți acești oameni, atenieni, corinteni, romani, despre ce anume va vorbi el? "Despre fericire și nefericire, despre soarta bună sau rea, despre sclavie și libertate." Poate el să exercite o autoritate mai mare decît aceasta? Nu este oare aceasta (adică faptul de a le vorbi tuturor oamenilor despre fericire și nefericire, despre soarta bună sau rea, despre sclavie și libertate) adevărata activitate politică, adevăratul *politeuesthai*?[28]

Iată-l, prin urmare, pe cinic apărînd acum, el, care nu era decît un rege vrednic de milă și un rege ascuns și nerecunoscut, ca fiind cel care exercită adevărata funcție de *politeuesthai,* adevărata funcție de *politeia,* înțeleasă în adevăratul sens al cuvîntului, acea *politeia* în care nu este vorba doar de război și pace, de impozite, taxe și venituri într-o cetate, ci de fericire și de soartă potrivnică, de libertate și sclavie pentru întreaga umanitate. Și, dintr-o dată, cinicul apare asociat cu guvernarea universului. Acest *politeuesthai* nu mai este al cetăților sau al statelor, ci al întregii lumi. Epictet amintește ziua grea a cinicului, care, prin toate renunțările, toate privațiunile, toate suferințele, l-a făcut să-i interpeleze pe oameni și să-i ajute acolo unde aceștia se află. Iar în seara acestei grele zile care e viața cinicului, ei bine, spune Epictet, acesta poate să adoarmă cu inima curată, știind că "toate gîndurile lui sînt gîndurile unui prieten și ale unui slujitor al zeilor, ale unui asociat la cîrmuirea lui Zeus"[29]. Iată-l, prin urmare, pe cinic, în seara vieții sale, repus, dincolo de monarhia lui ascunsă, în adevărata suveranitate, care

27. *Ibid.,* III, XXII, 84, p. 82.

28. *Ibid.,* III, XXII, 85, p. 82.

29. *Ibid.,* III, XXII, 95, p. 84.

este aceea a zeilor asupra întregii umanități. În asta constă răsturnarea, inversarea temei suveranității la cinici.*

Data viitoare, care va fi și ultima, voi încerca să reiau această temă a parresiei și să vă arăt felul în care, prin însuși modul cinic de a fi, valorile parresiei vor fi deviate și ce figură încep ele să dobîndească în creștinism.

* Manuscrisul prezintă, aici, o dezvoltare care nu va fi reluată în cursul oral: "Să ne oprim o clipă asupra acestui punct. Pe de o parte, știu foarte bine că este sau ar fi o exagerare să creditäm cinismul cu inventarea militantismului filosofic. În primul rînd, pentru că pare, într-adevăr, că practica lui își avea rădăcinile într-o tradiție preexistentă. Apoi, și mai cu seamă, pentru că un anumit militantism a existat în diferite grade și forme în cele mai multe dintre mișcările filosofice ale Antichității: școală, învățămînt general. Militantismul cinic face parte dintr-un întreg ansamblu de practici de prozelitism. Dar ceea ce-l face să fie cu totul singular și îl deosebește de toate celelalte {militantisme} e faptul că se desfășoară nu în circuit închis, ci în mediu deschis, că nu necesită o educație, o *paideia*. Se va folosi de mijloace violente, drastice, pentru a-i zdruncina pe oameni. Și, în sfîrșit, pentru că pretinde că nu atacă doar convențiile, legile, instituțiile. Este un militantism ce are pretenția de a schimbă lumea. Însă atunci cînd vorbim despre militantismul cinic, nu trebuie să uităm ansamblul din care el face parte, nu trebuie să uităm că în vecinătatea lui întîlnim diferite forme de prozelitism filosofic. Nu trebuie să uităm, de asemenea, că deseori stoicii practică o formă de activitate, de propagandă care este foarte apropiată. Așadar: o formă de militantism deschis, agresiv, militantism desfășurat în lume și împotriva lumii. Ceea ce contribuie la importanța istorică a activității cinice este și seria în care ea se înscrie: activismul creștin care este în același timp luptă spirituală și luptă pentru lume; alte mișcări ce au însoțit creștinismul: ordinele care practicau cerșetoria, predicarea, mișcările care au precedat și cele care succedat Reformei. În toate aceste mișcări regăsim principiul unui militantism deschis. Militantismul revoluționar din [secolul] al XIX-lea. Adevărata viață ca alt fel de viață, ca viață de luptă, pentru o lume schimbată".

Cursul din 28 martie 1984

Prima oră

Cele două aspecte ale vieții cinice ca viață suverană: beatitudinea și manifestarea adevărului. – Atitudinea cinică: conformitate cu adevărul, cunoaștere de sine și supraveghere a celorlalți. – Transfomarea de sine și a lumii. – Trecerea spre ascetismul creștin: permanențe. – Diferențe: cealaltă lume și principiul supunerii.

Cîteva cuvinte, mai întîi, cu privire la *parrêsia* cinicului, urmate de cîteva indicații cu privire la evoluția termenului de *parrêsia* la autorii creștini din primele secole. După care, eventual, dacă voi mai avea timp, voi încerca să situez un pic tot ce v-am spus, anul acesta și anii trecuți, în cadrul mai general pe care am vrut să-l dau acestor analize.

În primul rînd, așadar, întoarcere la problema parresiei {așa cum apare aceasta} în practica și în viața cinică. Vă aduceți aminte că viața cinică se definea ea însăși și se prezenta pe ea însăși ca o viață regală, și chiar ca viața regală prin excelență, total suverană prin ea însăși. Părerea mea este că această suveranitate prin care se caracteriza viața cinică constituia o dublă luare în derîdere a suveranității politice, a suveranității care îi caracterizează pe regii lumii. În primul rînd, pentru că suveranitatea cinică se afirma agresiv, într-un mod critic, polemic, drept unica monarhie autentică. În întîlnirea dintre Diogene și Alexandru, ceea ce era, în fond, în joc era de a stabili cine era cu adevarat regele. Iar Diogene, bineînțeles, se afirma și se dezvălui pe sine ca fiind adevăratul rege față de Alexandru, care nu își deținea monarhia, în adevăratul sens al termenului, decît în măsura în care participa și el la suveranitatea acestei înțelepciuni.

Pe de altă parte – iar aceasta e cea de-a doua latură prin care se manifestă luarea în derîdere a monarhiilor de către cinici –, această adevărată monarhie a cinicilor inversa toate semnele și toate mărcile monarhiilor politice. În vreme ce suveranii se înconjurau cu curțile, oștenii și aliații lor, ea practica solitudinea. În vreme ce monarhii lumii afișau toate semnele manifeste ale bogăției și ale puterii, ea practica despuierea. Iar în vreme ce monarhii lumii practicau desfătarea plăcerilor, ea practica, din contră, întărirea capacității de rezistență, a anduranței, și exercițiile ascetice. Dublă luare, așadar, în derîdere a monarhiei reale. Însă prin această dublă luare în derîdere a monarhiilor reale, politice, suveranul cinic regăsea adevărata monarhie, monarhia universală, care era aceea a zeilor. În seara zilei sale, vă aduceți aminte, cinicul, în puritatea sufletului

său, putea în sfîrșit să adoarmă știind că "toate gîndurile lui sînt gîndurile unui prieten și ale unui slujitor al zeilor, ale unui asociat la cîrmuirea lui Zeus [*metekhôn tês arkhês tou Dios:* cineva care participă la guvernarea, la puterea lui Zeus; M. F.]"[1]. Această exercitare a suveranității cinice, asupra căreia m-am oprit data trecută, are, cred eu, două urmări. Voi trece rapid peste prima și mă voi opri ceva mai mult asupra celei de-a doua. În primul rînd, suveranitea cinică întemeiază, pentru cel care o exercită, o modalitate de viață preafericită. Iar în al doilea rînd, această suveranitate cinică întemeiază o practică a adevărului manifestat, a adevărului care trebuie să fie manifestat.

Suveranitatea cinică întemeiază posibilitatea unei vieți preafericite pe un raport cu sine însuși care ia forma acceptării propriei sorți. În pasajul pe care l-am amintit adineauri, în care îl vedem pe cinic adomind în seara zilei sale în puritatea propriului suflet și recunoscînd că participă la guvernarea zeilor, cinicul, spune Epictet, poate să recite, atunci, versul lui Cleante: *"Condu-mă, Zeus, și tu, Soartă"*[2]. Așadar, cinicul spune da propriei sale sorți. Acceptă să fie condus de Zeus. Și din acest motiv, tot ce va vrea Zeus, toate încercările pe care i le va trimite Zeus, toate dificultățile vieții pe care îi va fi dat să le încerce, cinicul, ei bine, le va accepta. Le va accepta făcîndu-le să poarte marca beatitudinii și ale fericirii. Degeaba va fi privat de toate, va putea să spună: "Dar oare ce îmi lipsește? Nu sînt oare lipsit de tristețe și de teamă, nu sînt eu liber? [...] M-a văzut vreodată cineva cu fața tristă? [...] Cine, văzîndu-mă, nu e convins că își vede regele și stăpînul?"[3] Se poate, așadar, observa: întoarcere la tema regalității, a suveranității; a acelei suveranități care se manifestă prin bucuria celui care își acceptă destinul neavînd, prin urmare, parte de lipsuri, de întristări sau de spaime. Tot ce este duritate a existenței, tot ce este privare și frustrare este transformat {*retourné:* răsturnat, întors} într-o exercitare pozitivă a suveranității de sine. Iar în raport cu această beatitudine, toate frămîntările unei vieți regale politic, aceea pe care o duc regii lumii, regii care își exercită suveranitatea politică, toate aceste frămîntări apar, atunci, în deplina lor negativitate. Epictet spune că Diogene obișnuia să-și "compare propria fericire cu aceea a unui mare rege"[4]. Sau, mai curînd, considera că nu sepoate face o comparație între fericirea marelui rege și a sa, "deoarece acolo unde domnesc frămîntările, zbuciumul, spaima, do-

1. Épictète, *Entretiens,* Livre III, Entretien XXII, 95, p. 84.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.,* III, XXII, 48–49, p. 77.

4. *Ibid.,* III, XXII, 60, p. 79.

rința neîmplinită, producerea a tot ce am vrea să evităm, poftele și invidiile [pe scurt, peste tot acolo unde domnește ceea ce caracterizează însăși existența ca atare a regelui; M. F.], pe unde ar putea fericirea să-și taie o cale?". Nu există fericire pentru regii lumii. Beatitudine, în schimb, pentru cel care, asemenea cinicului, își acceptă soarta. Aceasta este un prim aspect.

Cealaltă față a acestei vieți suverane, asupra căreia aș vrea să insist ceva mai mult, o constituie faptul că această viață suverană, fiind o viață fericită, este și o manifestare a adevărului. Cinicul, spune Epictet, este acela care are curajul de a spune adevărul *(tharrein parrêsiazesthai)*[5]. Iar în paragraful 25 el spune că cinicul are sarcina de a vesti adevărul. El este, într-o anumită măsură, îngerul adevărului, îngerul care spune, care vestește adevărul (*appaggeilein talêthê:* anunță lucrurile adevărate)[6].

Ei bine, în acest text, de care mă servesc, încă o dată, pentru a defini această figură ultimă, această figură-limită (veți vedea imediat de ce) a cinicului, observăm, după felul în care Epictet definește viața și practica cinică, de asemenea, că practicarea adevărului dobîndește la el diferite aspecte. Funcția de veridicție, manifestarea adevărului în și prin viața cinică se desfășoară pe mai multe căi simultan. Există mai multe moduri de a spune adevărul în viața cinică.

Prima cale, primul drum: raportul de adevăr este un raport imediat, un raport de conformitate în modul de comportare, de conformitate chiar cu adevărul trupului. Această conformitate este o temă banală, foarte cunoscută, pe care am întîlnit-o deja. Era, aduceți-vă aminte, esențială în *Lahes,* în care Socrate putea să se bucure de încrederea cuiva precum Lahes datorită însăși conformității, armoniei, omofoniei dintre ce spunea și felul în care trăia[7]. Aceeași omofonie, aceeași conformitate o vom întîlni și [la] cinic. Epictet spune că cinicul nu este, de pildă, cineva care le spune celorlalți că nu trebuie să fure exact atunci cînd ascunde sub braț și în haină o prăjitură[8]. Cinicul care spune că nu trebuie să furi nu fură. Toate acestea sînt ușoa-

5. *Ibid.,* III, XXII, 96, p. 84.

6. "În realitate, Cinicul este pentru oameni un cercetaș *(kataskopos)* a ceea ce le e favorabil și a ceea ce le este ostil. El trebuie mai întîi să exploreze cu precizie, apoi să se întoarcă și să vestească adevărul *(apaggeilai talêthê),* nelăsîndu-pe paralizat de spaimă" (*Ibid.,* III, XXII, 24–25, p. 73).

7. Platon, *Lahes,* 188c–189a {trad. rom., p. 251–252}. Cf. *supra,* cursul din 22 februarie, ora a doua.

8. Épictète, *Entretiens,* III, XXII, 98, p. 84.

re și simple, dar mai există și ideea că avem de-a face nu numai cu un raport de conformitate a conduitei, ci și cu unul de conformitate fizică, de conformitate, într-o anumită măsură, corporală între cinic și adevăr. Iar aici există, la Epictet, un pasaj interesant, deoarece îi va servi, în același timp, la criticarea unei anumite forme de exagerare a mizeriei cinice. Dintr-un anumit număr de motive, Epictet respinge această dramatizare a mizeriei cinice, despre care v-am vorbit deja. Principalul motiv, asupra căruia vom reveni, este că el limitează, reglementează, într-o anumită măsură, portretul cinic pe care îl realizează în funcție de un anumit număr de principii care sînt, pur și simplu, principii stoice. În acest pasaj, el spune că cinicii ar trebui să evite excesul de mizerie, excesul de murdărie, excesul de urîțenie. Și asta pentru că adevărul trebuie să atragă, trebuie să servească la a convinge. Adevărul trebuie să convingă, în vreme ce murdăria, urîțenia, hidoșenia resping. Cinicul trebuie să fie, într-o anumită măsură, prin nuditatea, dar și prin curățenia trupului său, ca o figură vizibilă a unui adevăr care atrage. Este însăși plastica adevărului, cu toate efectele pozitive pe care poate să le aibă această plastică. Epictet descrie astfel această plastică a adevărului prin trupul și prin comportamentul cinicului: "Nu trebuie să se mulțumească să-și arate calitățile sufletești pentru a-i convinge pe profani că poți fi cinstit și bun în tot ce admiră ei", ci trebuie să dovedească "prin calitățile sale trupești, să demonstreze că viața simplă, frugală și trăită în aer liber nu deteriorează nici trupul"[9]. Este tocmai ceea ce făcea Diogene: "avea o sănătate înfloritoare și reușea să atragă atenția mulțimii doar prin aspectul trupului"[10]. Cinicul este, așadar, ca o statuie vizibilă a adevărului. Despuiat de toate podoabele inutile, de tot ceea ce ar constitui, într-o anumită măsură, pentru trup echivalentul retoricii, dar, în același timp, înfloritor, perfect sănătos: adevărul în însăși ființa sa, făcută vizibilă prin intermediul trupului. Aceasta este una dintre primele căi, unul dintre primele drumuri prin care viața cinică trebuie să se constituie într-o manifestare a adevărului.

Viața cinică are însă și alte responsabilități, alte sarcini față de adevăr. Viața cinică trebuie să presupună și o foarte exactă cunoaștere de sine. Nu doar statuie a adevărului, ci și travaliu al adevărului de sine asupra lui însuși. Iar această cunoaștere de sine trebuie să aibă două aspecte. În primul rînd, cinicul trebuie să fie întotdeauna capabil să estimeze așa cum trebuie, să estimeze corect de ce e capabil, astfel încît să poată să facă față încercărilor care ar putea să i se ivească în cale,

9. *Ibid.*, III, XXII, 87–88, p. 83.

10. *Ibid.*, III, XXII, 88, p. 83.

astfel încît, în travaliul pe care el îl desfășoară asupra lui însuși, să nu întîlnească situații în care ar putea să fie înfrînt. Cinicul este asemenea atletului care se pregătește pentru Jocurile Olimpice. Numai că lupta pe care el va trebui să o abordeze este, evident, mult mai serioasă, dat fiind că e vorba de lupta împotriva relelor, împotriva viciilor și împotriva ispitelor. Această estimare de sine, această măsurare a propriilor puteri pe care cinicul trebuie s-o efectueze înainte de a aborda încercările este exprimată de Epictet în paragraful 51, atunci cînd îi face recomandările sale celui care vrea să devină cinic: "Începe prin a lua o oglindă, examinează-ți umerii, examinează-ți șalele și coapsele"[11]. Măsurare, deci, a atletului de către el însuși.

Însă această cunoaștere de sine trebuie să mai însemne și altceva. Nu doar autoestimare de sine, ci și neîncetată vigilență cu privire la sine, vigilență al cărei obiect trebuie să-l constituie, în primul rînd, însăși mișcarea reprezentărilor. Aduceți-vă aminte de pasajul pe care vi l-am citat data trecută: Așa cum tîmplarul ia ca materie primă lemnul, cinicul trebuie să-și ia ca materie primă a muncii sale propriul suflet[12]. Mișcarea reprezentărilor este cea care trebuie să facă, neîncetat, obiectul acestei vigilențe. Cinicul trebuie să vegheze asupra propriei gîndiri, să fie paznicul propriei gîndiri. Iar referitor la persoana morală și la utilizarea reprezentărilor, Epictet spune așa – și, o dată în plus, se poate vedea cît de puternică este inflexiunea stoică în acest text, dar asta nu contează, pentru moment: "vei vedea atunci cît de mulți ochi are cinicul, atît de mulți încît am putea spune că Argus, în comparație cu el, era orb"[13]. Fiecare, prin urmare, trebuie să fie ca un Argus al lui însuși[14]. Toți ochii cu care e înzestrat trebuie să fie îndreptați către sine însuși. Iar Epictet continuă: "Există oare în el o încuviințare pripită, o înclinație nesocotită, o dorință nesatisfăcută, o aversiune incapabilă să-și evite obiectul [sînt cele patru mari categorii ale stoicismului; M. F.], un plan fără rezultat, denigrare, josnicie sufletească sau invidie? Iată asupra a ce își concentrează cinicul atenția și energia *(prosokhê kai suntasis)*"[15]. Măsurare de sine, așadar, dar și vigilență cu privire la sine, estimare

11. *Ibid.,* III, XXII, 51, p. 77.

12. *Ibid.,* III, XXII, 21–22, p. 72.

13. *Ibid.,* III, XXII, 103, p. 85.

14. Fiu al lui Arestor, Argus era înzestrat cu o sută de ochi, repartizați pe întreaga suprafață a capului. Alternativ, jumătate dintre ochi erau închiși, ceea ce avea darul de a lăsa în permanență cincizeci de ochi în stare de veghe.

15. Épictète, *Entretiens,* III, XXII, 104–105, p. 85.

a propriilor capacități și neîncetată privire ațintită asupra fluxului propriilor reprezentări, asta trebuie să fie cinicul.

Însă acest raport cu adevărul de sine, cu lucrurile de care sîntem capabili și cu fluxul propriilor noastre reprezentări, trebuie dublat cu un altul, care este un raport de supraveghere a celorlalți. Cinicul, Argus de sine, trebuie să-și îndrepte miile de ochi cu care e înzestrat atît asupra lui însuși, cît și asupra celorlalți. Trebuie să privească ce fac și ce gîndesc ceilalți, și să se afle în raport cu ei într-o situație de permanentă inspecție. De unde și importanța verbului *episkopein,* repetat de mai multe ori de Epictet atunci cînd e vorba să definească activitatea cinicilor. Cinicii sînt episcopii celorlalți. Aduceți-vă aminte de acel pasaj din Epictet pe care vi l-am citat data trecută, în care acesta evaluează meritele acelui onorabil tată de familie care ar aduce pe lume doi sau trei copii cu mutre pocite[16]. În comparație cu el, cinicii au față de întreaga umanitate o sarcină, o responsabilitate și un merit mult mai mari, deoarece, în funcție de forța pe care o au, ei exercită o supraveghere *(episkopountes)* asupra tuturor oamenilor, observînd ce fac, cum își trăiesc viața, de ce anume se îngrijesc și ce anume neglijează, nesocotindu-și îndatoririle. Inspectare, supraveghere a celorlalți, privire îndreptată asupra celorlalți. Este, aceasta, o altă funcție, o altă modalitate de practicare a adevărului.

Trebuie să înțelegem însă foarte clar că, procedînd în felul acesta, atunci cînd îi inspectează pe ceilalți, cînd supraveghează ceea ce fac, cînd pîndesc felul în care își trăiesc viața, ei bine, cinicii nu sînt asemenea acelor oameni – de care grecilor, de altfel, le era atît de frică și pe care îi criticau atît de des – care se ocupă de treburile celorlalți. Există în vocabularul grecesc un cuvînt cu conotație întotdeauna negativă, *polupragmosunê,* care înseamnă a te ocupa de multe lucruri, a te ocupa de toate, a te ocupa de treburile altora, a interveni în afacerile lor, de a-ți vîrî nasul peste tot. Acest defect, această atitudine, atît de constant criticată de greci, este, prin urmare, aceea de care cinicii trebuie să se departajeze, însă continuînd să se ocupe așa cum se cuvine de treburile celorlalți[17]. Ocupîndu-se de ceilalți, cinicul trebuie, de fapt, să se ocupe de ceea ce, la ceilalți, ține de umanitate în general. Drept urmare, în măsura în care se ocupă, astfel, de ceilalți, evitînd această *polupragmosunê* care se amestecă în treburile tuturor și ale oricui, neinteresîndu-se, în ce fac ceilalți, decît de ceea ce ține de umanitate, obser-

16. *Ibid.,* III, XXII, 77, p. 81.

17. Cf., despre această critică (plecînd, în principal, de la tratatul *Despre curiozitate* al lui Plutarh), *Hermeneutica subiectului* {trad. rom.}, p. 213–216.

vați că cinicul se ocupă, în același timp, de el însuși, dat fiind că face și el parte din umanitate. Și tocmai propria lui solidaritate cu umanitatea este astfel interogată, face obiectul grijii sale, al preocupării sale, al supravegherii sale atunci cînd se uită la felul în care oamenii acționează, în care își trăiesc viața, și atunci cînd își pune întrebări cu privire la lucrurile de care se îngrijesc ei. Cinicul este, prin urmare, cel care, îngrijindu-se de ceilalți pentru a ști de ce anume se îngrijesc ei, se îngrijește, în același timp și tocmai în felul acesta, de el însuși.

Avem, astfel, în paragrafele 96 și 97, următorul pasaj din Epictet: De ce n-ar avea cinicul "curajul să le vorbească slobod propriilor săi frați [iată-ne în plină *parrêsia;* M. F.], propriilor săi copii, pe scurt, tuturor celor din rasa sa?"[18]. *Suggeneis:* acest cuvînt, bineînțeles, desemnează specia umană în întregul ei. Cinicul nu este "nici un indiscret [*polupragmôn:* cineva care se ocupă de treburile altora; M. F.], nici un încurcălume care se află într-o astfel de stare de spirit. Căci nu în treburile celorlați se amestecă el atunci cînd inspectează treburile omenești, ci în propriile sale treburi"[19]. Altfel, dacă ar trebui să-i spunem *polupragmôn* cuiva care, asemenea cinicului, se ocupă de treburile omenești, ar trebui, ei bine, să considerăm că *polupragmôn* (indiscret) este și "generalul care îi inspectează *(episkopê)* pe soldați", care îi trece în revistă *(exetazê),* supraveghindu-i și pedepsindu-i pe cei care nu respectă disciplina[20]. Atunci cînd se ocupă de soldații săi, cînd îi trece în revistă, cînd îi supraveghează, un general nu trebuie să fie considerat indiscret. El nu este o persoană indiscretă, deoarece, într-o anumită măsură, nu viața individuală a soldaților este cea pe care o examinează privirea generalului, ci lucrurile care îl leagă pe soldat de armată. Așa cum, deci, generalul, atunci cînd se ocupă de soldații săi, se ocupă de întreaga armată și, deci, de el însuși ca persoană, care face parte din ea și este răspunzătoare pentru ea, și cinicul, atunci cînd se ocupă de specia umană asemenea unui soldat care își face inspecția, nu este un *polupragmôn*. Nu este o persoană indiscretă ce ar veni să se ocupe de viața privată a fiecăruia, ci inspectează întreaga umanitate, din care face el însuși parte. Grija față de ceilalți ajunge, astfel, să coincidă exact cu grija față de sine.

Or – și tocmai acesta este noul aspect al acestui travaliu al adevărului –, această supraveghere asupra sie însuși care este și supra-

18. Épictète, *Entretiens,* III, XXII, 97, p. 84.

19. *Ibid.,* III, XXII, 97, p. 84.

20. *Ibid.,* III, XXII, 98, p. 84.

veghere a celorlalți, sau această supraveghere a celorlalți care este și supraveghere de sine, căreia cinismul îi este atît de devotat și căreia i se consacră cu atîta ardoare, are ca scop o schimbare, schimbare ce apare în textul lui Epictet sub două aspecte: schimbare în conduita indivizilor și schimbare în configurația generală a lumii.

Schimbare, mai întîi, în conduită. Prin discursurile pe care le rostește, prin criticile pe care le adresează, prin scandalurile pe care le stîrnește, cinicul trebuie, într-adevăr, să le arate celorlalți că sînt total în eroare în ceea ce privește binele și răul, căutînd natura acestora acolo unde aceasta nu se află de fapt. Cinicul trebuie, astfel, să li se adreseze oamenilor care îl înconjoară și să le spună: "Ce faceți, nefericiților? Ca niște orbi, vă rotiți încolo și-ncoace. Ați apucat-o pe un drum străin [pe un alt drum: *allên hodon;* M. F.] după ce l-ați părăsit pe cel adevărat *(tên ousan),* căutați în altă parte pacea și fericirea, acolo unde acestea nu se află, iar atunci cînd cineva vă arată unde se află nu-l credeți"[21]. Acest pasaj este interesant deoarece, pe de o parte, ne arată care este obiectul discursului cinic, obiectul intervenției verbale a cinicului, obiectivul "diatribei" sale, pentru a ne referi la această formă de exprimare atît de caracteristică cinicilor. Ținta acestei intervenții este de a le arăta oamenilor că se înșală, că se duc să caute adevărul în altă parte {*ailleurs:* aiurea}, că se duc să caute sursa binelui și a răului în altă parte, că se duc să caute pacea și fericirea în altă parte, în loc să le caute acolo unde acestea se află în mod efectiv.

Observați importanța pe care o dețin, în acest joc, "în altă parte" {*ailleurs:* aiurea} și "altul": căutați *în altă parte* {*ailleurs:* aiurea} pacea și fericirea, urmați o cale care e *alta* decît cea care trebuie. Or, vă aduceți aminte că principiul cinismului constă în a spune, tocmai, că adevărata viață este o cu totul altă viață. Unul dintre punctele esențiale ale practicii cinice ține, tocmai, de faptul că, reluînd – așa cum am văzut data trecută – cele mai tradiționale teme ale filosofiei clasice, cinicul schimbă valoarea acestei monede, arătînd că adevărata viață nu poate să fie decît o cu totul altă viață față de ceea ce este viața tradițională a oamenilor, incluzîndu-i pe filosofi. Nu poate să existe viață adevărată decît ca viață cu totul alta, ca altă viață, și tocmai din punctul de vedere al acestei alte vieți, al acestei vieți cu totul alta va fi făcută viața obișnuită a oamenilor obișnuiți să apară ca fiind, tocmai, altfel decît adevărata viață. Eu trăiesc altfel {spune cinicul}, și prin însăși alteritatea vieții mele, vă arăt că ceea ce căutați se află în altă parte decît acolo unde căutați, că drumul pe care ați luat-o e altul decît cel pe care ar

21. *Ibid.,* III, XXII, 26–27, p. 73.

fi trebuit s-o luați. Iar adevărata viață – în același timp formă de existență, ca manifestare de sine plastică a adevărului, dar și ca acțiune de demonstrare, de convingere, de persuadare prin intermediul discursului – are funcția de a arăta că, fiind altfel, ceilalți sînt {de fapt} în alteritate, în eroare, acolo unde nu trebuie {să fie}. Iar sarcina veridicției cinice este, prin urmare, tocmai aceea de a-i aduce pe toți oamenii care nu duc viața cinică spre această formă de existență care va fi adevărata existență. Nu cealaltă, care se înșală în privința căii, ci aceeași, care este fidelă adevărului.

Și tocmai prin asta, Epictet se referă la o formă de viață care nu ar trebui să constituie doar o reformă a indivizilor, ci o reformă a întregii lumi. Nu trebuie, într-adevăr, să înțelegem că cinicul se adresează cîtorva oameni pentru a-i convinge că trebuie să ducă o altfel de viață decît cea pe care o duc. Cinicul se adresează tuturor oamenilor. Tuturor oamenilor el le arată că duc cu totul altă viață decît cea pe care ar trebui să o ducă. Și, prin chiar acest fapt, o cu totul altfel de lume trebuie să-și facă apariția, trebuie să se afle, în tot cazul, la orizont, trebuie să constituie obiectivul acestei practici cinice.*

Experiență metafizică a lumii, experiență istorico-critică a vieții: este vorba de două nuclee fundamentale ale genezei experienței filosofice europene sau occidentale. Prin cinism observăm, în tot cazul, schițîndu-se, după părerea mea, matricea a ceea ce a constituit o formă foarte importantă de viață de-a lungul întregii tradiții creștine și moderne, adică matricea unei vieți dedicate adevărului, dedicate în ace-

---

* Manuscrisul conține aici niște precizări care nu vor fi reluate în cursul rostit: "Epictet se referă de asemenea, în acest pasaj, la adevărata viață ca la o altă lume. Această altă lume nu trebuie înțeleasă în felul lui Platon, ca o lume care ar fi promisă sufletelor după eliberarea lor de trup. Este vorba de o altă stare a lumii, de o altă «catastază» a lumii, de o cetate a înțelepților în care nu ar mai fi nevoie de militantism cinic. Or, condiția pentru a ajunge la această adevărată viață este instituirea, pentru fiecare individ în parte, a unui raport de vigilență cu sine însuși. Nu în trup, în exercitarea puterii sau în deținerea unei avuții trebuie căutată sursa adevăratei vieți, ci în sine însuși. În toate acestea, multe țin de stoicism, însă observăm clar formulat ceea ce constituie cel mai important nucleu istoric al cinismului: faptul că adevărata viață va fi viața de adevăr, care manifestă adevărul, care practică adevărul în raportarea la sine și la ceilalți. Ceea ce face ca această viață de veridicție să aibă ca obiectiv transformarea umanității și a lumii. Cinismul a contribuit, probabil, foarte puțin la doctrina filosofică: n-a făcut decît să împrumute formulele cele mai tradiționale și mai curente ale acesteia. Însă a conferit vieții filosofice o formă atît de aparte, a imprimat existenței altei vieți, a vieții cu totul alta, o insistență atît de puternică, încît a reușit să marcheze [pentru] veacuri problema vieții filosofice. Mică importanță în istoria doctrinelor. Considerabilă importanță, în schimb, în istoria artelor de a a trăi și în istoria filosofiei ca mod de viață".

laşi timp manifestării de fapt a adevărului *(ergô)* şi veridicţiei, spunerii adevărului, manifestării adevărului prin discurs *(logô)*. Iar această practică a adevărului ce caracterizează viaţa cinică nu are doar scopul de a spune şi de a arăta ce este lumea în adevărul ei. Are drept scop, şi chiar drept scop final, să arate că lumea nu va putea să-şi atingă adevărul, nu va putea să se transfigureze şi să devină alta pentru a ajunge să fie ceea ce este în adevărul ei decît cu preţul unei schimbări, al unei alterări complete: schimbarea şi alterarea completă a felului în care se raportează la sine. Şi tocmai în această reîntoarcere de sine la sine, în această preocupare de sine şi îngrijire de sine se află principiul trecerii spre acea cu totul altă lume pe care o promite cinismul.

Iată, pe scurt, ce voiam să vă spun despre cinism. Proiectul meu – iar cu asta trec la partea a doua a ceea ce voiam să vă spun astăzi – nu era să mă opresc la cinism, ci să vă demonstrez felul în care cinismul putea să conducă şi condusese efectiv spre o altă formă, spre o altă definire a raporturilor dintre adevărata viaţă, viaţa cu totul alta {altă viaţă} şi *parrêsia,* discursul de adevăr. Este clar – încă o dată, nu vreau să revin – că portretul cinicului aşa cum am văzut că îl desenează Epictet nu este cîtuşi de puţin o reprezentare istorică exactă a ceea ce a fost viaţa cinică. În niciun caz nu poate fi considerat o expunere clară şi coerentă a principiilor generale ale vieţii cinice. Este un amestec, amestec doctrinal şi amestec practic.

Dar dacă am adus analiza cinismului pînă în acest punct, dacă am luat, pînă la urmă, drept referinţă ultimă tocmai acest text, impur şi amestecat, într-o anumită măsură, al lui Epictet despre cinism a fost pentru a arăta felul în care, în jurul cinismului, ajunseseră să graviteze o serie de teme preluate din alte filosofii, mai cu seamă din stoicism, şi felul în care, ca urmare a acestei combinaţii, a putut el să ia o anumită formă, o formă, încă o dată, impură şi amestecată, probabil, faţă de ceea ce putem presupune că era adevărata doctrină cinică în puritatea, simplitatea, rusticitatea ei. Dar în acest personaj oarecum amestecat, destul de enigmatic, pe care ni-l înfăţişează Epictet în Convorbirea 22 din Cartea a III-a, aţi putut, deja, presimţi un anumit număr de elemente pe care ne va fi dat să le regăsim ulterior, mai ales în experienţa creştină.

Ideea, într-adevăr, a unui misionar al adevărului, venind printre oameni pentru a le oferi exemplul ascetic al adevăratei vieţi, pentru a-i face să se întoarcă la ei înşişi, pentru a-i readuce pe calea cea dreaptă şi a le vesti o altă catastază a lumii, acest personaj, pe de o parte, ţine, bineînţeles, pînă la un anumit punct, de moştenirea socratică, moştenire modificată, dar observaţi că se apropie, pînă la un anumit punct, şi de modelul creştin.

Voi încerca, poate, să continui anul viitor – dar sub o totală rezervă, mărturisesc că încă nu știu nimic, nu m-am hotărît încă – să explorez aceste teme. Voi încerca, poate, să continui această istorie a artelor de a trăi, a filosofiei ca formă de viață, a ascetismului în relația sa cu adevărul, și tocmai după filosofia antică, în creștinism.

În orice caz, ceea ce aș vrea astăzi este să vă propun doar o schiță foarte sumară, un fel de punct de pornire pentru analize de acest gen. Punct de pornire pentru mine, dacă le voi continua; incitare pentru voi, dacă le veți lua pe cont propriu. Ceea ce vă voi spune este, așadar, cu totul provizoriu, cu totul incert și total fluctuant. Sînt idei care mi-au venit, pe care am încercat să le fac să se sprijine pe un anumit număr de texte și de referințe (evident, însă, sub rezerva că totul ar trebui, poate, reelaborat, luat de la capăt și reînceput în cu totul alt fel). În orice caz, iată cam cum aș vedea lucrurile. Dacă ar fi să analizez trecerea de la un ascetism păgîn la ascetismul creștin, cred că, pentru moment, aș merge, aproximativ, în următoarea direcție.

În primul rînd – iar aici, lucrurile sînt destul de evidente –, ar trebui să încercăm să reconstruim un pic continuitatea, deja destul de bine cunoscută și reperată, dintre practicile ascetice, formele de creștere a capacității de rezistență și modurile de exersare pe care le întîlnim în cinism și cele pe care le întîlnim în creștinism. Mi se pare, într-adevăr – sub rezerva, încă o dată, a unui plus de precizie –, că între cinismul, să zicem, militant, agresiv, dur cu el însuși și cu ceilalți, și ascetul creștin există un anumit număr de puncte comune. Am putea, de exemplu, să încercăm să urmărim istoria, deosebit de importantă, mult mai importantă decît aceea a sexualității, a raporturilor cu hrana, cu postul, cu asceza alimentară, care a fost, repet, capitală în Antichitate și în creștinismul prim. Momentul în care asceza sexuală va depăși ca importanță asceza alimentară va veni ceva mai tîrziu. La început cel puțin, problema ascezei alimentare este deosebit de importantă. Vă aduceți aminte cît de importantă era ea [pentru] cinici. O vom regăsi, cu formulări destul de asemănătoare, și la creștini, cu singura diferență, totuși, că aceștia, în istoria ascetismului lor, par a fi împins infinit mai departe și a fi încercat să radicalizeze încă și mai mult, cel puțin pentru o anumită perioadă, practicile de renunțare ale cinicilor. Știți că în cinism era vorba de a ajunge, printr-un neîncetat travaliu asupra sie însuși, într-un punct în care satisfacerea nevoilor ar fi realizată strict, fără ca plăcerii propriu-zise să i se acorde ceva. Sau, mai curînd, pentru a obține maximum de plăcere cu minimum de mijloace, cinicul practica un fel de alimentație redusă. A reduce alimentația, a reduce ceea ce mănînci și ceea ce bei pînă la acea hrană și la pînă

acea băutură elementară care oferă maximum de plăcere cu cele mai mici costuri, cu cea mai scăzută dependență, asta era, pe scurt, ceea ce se căuta în cinism. Odată cu creștinismul, avem, totuși, ceva diferit. Avem în continuare ideea potrivit căreia trebuie să căutăm limita, însă această limită nu mai este în niciun caz un punct de echilibru între un maximum de plăcere și un minimum de mijloace. Va fi vorba, din contră, de eliminarea oricărei plăceri, astfel încît nici mîncarea, nici băutura să nu provoace vreodată, prin ele însele, vreo formă de plăcere. Există, prin urmare, în același timp o continuitate și o anumită ducere la limită.

Ne-am putea gîndi, de asemenea, la ascetismul creștin în același timp așa cum poate fi el văzut dezvoltîndu-se, cu mare intensitate, în secolele al III-lea și al IV-lea, și așa cum va fi el, ulterior, limitat, reglementat, integrat și aproape socializat în interiorul formelor de cenobitism. Dar înainte de a lua diferitele forme de cenobitism, în starea sa oarecum sălbatică și liberă, întîlnim în acest ascetism tema scandalului, tema indiferenței față de părerea celorlalți, a indiferenței, totodată, față de structurile puterii și de reprezentații lor, la fel ca în cinism. Vă voi cita, din *Apoftegmele Părinților,* un pasaj care se referă la avva Teodor de la Ferme care, într-o zi, primea vizita unui om de vază. În momentul cînd acest om de vază vine să-l vadă, un alt ascet observă că avva Teodor are umerii descoperiți și pieptul gol. Îi atrage atenția avvei, iar acesta răspunde: Sîntem noi oare slugile oamenilor? Eu mă întîlnesc cu ei așa cum sînt în acel moment. Dacă vine cineva să mă vadă, nu-i răspunde nimic omenește *(anthôpinon)*. Dacă mănînc, spune-i: manîncă; dacă dorm, spune-i: doarme. Prin acest termen de "omenesc", textul se referea, într-adevăr, la omenesc în materialitatea lui, dar o materialitate legată de convențiile prin care ea este atenuată și socializată sub forma a ceea ce e acceptabil pentru întreaga umanitate. Cînd mîncăm, mîncăm. Cînd dormim, dormim. Tocmai această brutalitate a existenței materiale este cea care trebuie afirmată, împotriva tuturor valorilor umanității {"omenescului"}*.

* {"Un părinte povestea, despre avva Teodor de la Ferme, că s-a dus într-o seară la dînsul și l-a găsit îmbrăcat într-o haină zdrențăroasă, cu pieptul gol și culionul dinainte. Tocmai atunci a venit la el un sătean, ca să-l vadă. A bătut la ușă, iar bătrînul a venit să-i deschidă și, ieșindu-i înainte, s-a așezat lîngă poartă, ca să stea de vorbă cu el. Acesta a luat o bucată din haina lui și i-a acoperit umerii, dar bătrînul a întins mîna și-a dat-o la o parte. După ce a plecat săteanul, [fratele] l-a întrebat: «Avva, de ce ai făcut aceasta? Omul a venit ca să tragă un folos, nu ca să se sminteasscă». Bătrînul, zice el, mi-a răspuns: «Ce vorbești, avvo? Oare noi sîntem aici ca să-i slujim pe oameni? Am făcut ce trebuia. Cine vrea să tragă folos, va trage folos; cine

Mai găsim, de asemenea, în ascetismul creștin, un fel de punct al bestialității destul de răspicat afirmat într-un anumit număr de texte. Grigore cel Mare, de exemplu, vorbind despre Sfîntul Benedict, povestește că acesta se ascundea în peștera sa cînd a fost descoperit de niște ciobani, iar aceștia, văzîndu-l prin mărăciniș acoperit cu o piele de animal sălbatic, au crezut mai întîi că au de-a face cu un animal[22]. Animalitate a ascetului creștin revine foarte des în poveștile despre eremitism. Sau această poveste, [care se găsește printre cele ale] sfinților anahoreți, tradusă de Festugière în volumul al III-lea al {lucrării} *Les Moines d'Orient*[23]. Este vorba despre un pustnic ce trăia total despuiat și care, spune textul, mînca iarbă asemenea animalelor. Nu putem să suporte nici măcar mirosul de om. Ne aflăm, aici, în plină animalitate afirmată, iar faima acestui pustnic este atît de mare încît un creștin, ascet el însuși, dar mai puțin avansat în ascetism, vrea să i se alăture, și îl urmărește. Creștinul care îl urmărește este atît de sărac și și-a păzit cu atîta strășnicie sărăcia încît nu are pe el decît un sac de in. Pustnicul însă e total despuiat. El fuge, prin urmare, de acest om care încearcă să-l urmărească și să-l ajungă din urmă. Celălalt fuge, așadar, după el, și fugind el așa, iată că-și pierde acoperămîntul. Iată-l, așadar, despuiat, la fel ca pustnicul pe care îl urmărește. Iar în acel mo-

---

vrea să se smintească, se smintește. Eu cum sînt îmbrăcat, așa îmi primesc oaspeții». Apoi zice ucenicului său: «Cînd vine să mă vadă cineva nu căuta scuze omenești: dacă mănînc, spune-i că mănînc; dacă dorm, spune-i că dorm»"(*Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu,* trad. rom. Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 2003, p. 148–149). "[Avva Teodor de la Ferme] răspunde greu la întrebări sîcîitoare sau inoportune, își șochează ucenicii prin comportamentul asemănător filosofilor cinici: franchețe, uneori crudă, ignorare voită a regulilor sociale, sălbăticie" (Cristian Bădiliță, prezentare, *Ibid.,* p. 142).}

22. *Dialogues de Grégoire le Grand,* vol. I, Livre II: *Vie et miracles du vénérable abbé Benoît,* II, 1, 8, trad. fr. de P. Antin, Paris, Éditions du Cerf, 1979, p. 137 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

23. *Les Moines d'Orient*, trad. fr. de A.-J. Festugière, Paris, Éditions du Cerf, 1961–1965 (III/1, III/2 și III/3: *Les Moines de Palestine*). Nota face trimitere la o notă a lui Festugière (III/3, p. 15, n.11) care relatează o anecdotă cu privire la ermiții din Egipt care "trăiau complet goi, fără alt veșmînt în afara părului". Festugière citează un pasaj din *Peri anakôrêtôn hagiôn*: *"eiden anthrôpon boskomenon hôs ta thêria"* (trăiește un om care paște iarbă asemenea unei fiare; in H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirchen,* Tübingen, Mohr, 1933, p. 118–120). Tot în legătură cu acest exemplu, Festugière scrie: "Autorul adaugă că acest pustnic, neputînd să suporte mirosul de om, a luat-o la fugă. Celălalt s-a luat după el, și în această urmărire și-a azvîrlit tunica *(Iebêtona)*. Pustnicul, atunci, se oprește și, văzîndu-l pe musafir în pielea goală, îl primește spunînd: «Pentru că ai aruncat *hulê tou kosmou,* te primesc»" *(ibid)*.

ment, băgînd de seamă că urmăritorul său și-a pierdut veșmîntul, pustnicul se oprește și-i spune: Mă opresc pentru că ai renunțat la mocirla lumii. Toate acestea ar trebui, desigur, reluate, dar mi se pare că în aceste practici ale vieții ascetice pot fi, într-adevăr, regăsite o serie de elemente de continuitate cu ascetismul cinic, conforme cu acesta, dar și depășindu-l.

Numai că, față de ascetismul cinic, ascetismul creștin a adus o serie de elemente diferite. Or, și de data aceasta, dacă ar fi să fac istoria acestei treceri de la ascetismul cinic la ascetismul creștin, aș fi tentat, în momentul de față, să scot în evidență două lucruri care mi se par importante.

În primul rînd, în ascetismul creștin există, bineînțeles, un raport cu cealaltă lume *{l'autre monde},* nu cu lumea cu totul alta *{le monde autre}*. Altfel spus, chiar dacă într-un întreg curent al creștinismului – iar aceasta va fi, evident, una dintre marile probleme, așa cum se poate vedea la Origen – putem întîlni tema unei anumite catastaze a lumii (Origen ar fi spus "apocatastază") prin care lumea se reîntoarce la starea ei primă, cert este că există, în creștinism, și cu destul de mare constanță, ideea potrivit căreia viața cu totul alta căreia ascetul trebuie să i se dedice și pe care a ales-o nu are doar scopul de a transforma lumea aceasta – încă o dată, indiferent de tema catastazei sau a apocatastazei –, ci și, mai ales, pe acela de a le oferi indivizilor, eventual tuturor creștinilor, comunității creștine în ansamblul ei, acces la o lume cu totul alta *{un monde autre}*. Iar în această măsură, se poate, cred, spune că una dintre loviturile de forță ale creștinismului, importanța lui filosofică, ține de faptul că a legat tema altei vieți ca adevărată viață de ideea accesului la cealaltă lume ca accedere la adevăr. [Pe de o parte,] o adevărată viață care este o altă viață {trăită} în această lume, [pe de altă parte,] accesul la cealaltă lume ca accedere la adevăr și la ceea ce, prin urmare, întemeiază adevărul acestei adevărate vieți pe care o trăim în această lume: această structură constituie, după părerea mea, combinația, punctul de întîlnire, punctul de joncțiune dintre un ascetism de sorginte cinică și o metafizică de sorginte platoniciană. E foarte schematic {ceea ce spun}, dar tocmai aceasta mi se pare a fi una dintre primele mari diferențe dintre ascetismul creștin și ascetismul cinic. Ascetismul creștin a izbutit să îmbine, printr-o serie de procese istorice pe care ar trebui, evident, să le privim cu ceva mai mare atenție, metafizica platoniciană cu această viziune, cu această experiență istorico-critică a lumii.

Cea de-a doua mare diferență este de un cu totul alt ordin. Este vorba de importanța pe care creștinismul, și doar creștinismul, o acordă unui lucru pe care nu-l putem întîlni nici în cinism, nici în pla-

tonism. Este vorba de principiul supunerii {ascultării}, supunere {ascultare} în sensul extins al termenului. Supunere față de Dumnezeu, conceput ca stăpînul *(despotês)* căruia îi sîntem sclavi, servitori; supunere față de voința Sa, care are, în același timp, forma legii; supunere, în sfîrșit, față de cei care îl reprezintă pe *despotês* (stăpînul și domnul), și care dețin de la El o autoritate căreia trebuie să i ne supunem cu totul. Mi se pare, așadar, că celălalt punct de inflexiune din această îndelungată istorie a ascetismului povestită, în contrapunct, din perspectiva raportului cu cealaltă lume, îl constituie principiul unei supuneri {ascultării} față de un altul, în această lume, încă din această lume, și tocmai pentru a putea avea acces la adevărata viață. Nu va exista adevărată viață decît prin supunere față de un altul, și nu va exista adevărată viață decît pentru a putea căpăta acces la cealaltă lume. Tocmai acest mod de a lega principiul unei alte vieți ca adevărată viață de supunerea față de un altul în această lume și de accesul la cealaltă lume în altă viață, tocmai acest mod de a lega un element platonician de un altul propriu-zis creștin sau iudeo-creștin, tocmai această legătură va provoca cele două mari inflexiuni ale ascetismului creștin și ne va face să trecem de la forma cinică la forma creștină. Diferența dintre păgînism și creștinism n-ar trebui, așadar, caracterizată ca o diferență între o morală ascetică creștină și o morală ne-ascetică ce ar fi aceea a Antichității. Așa ceva este, așa cum știți, o himeră absolută. Ascetismul a fost o invenție a Antichității păgîne, a Antichității grecești și romane. Nu trebuie, așadar, să opunem morala ne-ascetică a Antichității păgîne moralei ascetice a creștinismului. Și nu trebuie, cred, nici să caracterizăm, asemenea lui Nietzsche, dacă vreți, un ascetism antic, acela al Greciei violente și aristocratice, în funcție de o altă formă de ascetism, care ar separa sufletul de trup. Diferența dintre ascetismul creștin și alte forme {de ascetism} care l-au pregătit și l-au precedat trebuie situată în acest dublu raport: raportul cu cealaltă lume la care am avea acces tocmai datorită acestui ascetism, și principiul supunerii față de un altul (supunere față de un altul în această lume, supunere față de un altul care este în același timp supunere față de Dumnezeu și față de oamenii care îl reprezintă). Și abia așa am putea vedea schițîndu-se un nou stil al raportării la sine, un nou tip de relații de putere, un alt regim de adevăr.

Aceste schimbări fundamentale, extrem de complicate și pe care, acum, nu fac decît să le schițez extrem de schematic, le putem, cred, urmări cu foarte mare ușurință la suprafață prin intermediul evoluției noțiunii de *parrêsia* ca mod de raportare la sine și de raport cu ceilalți, prin intermediul exercitării spunerii adevărului în experiența creștină.

Și tocmai despre această noțiune de *parrêsia* în cadrul experienței creștine, ca raportare la lumea cealaltă și la Dumnezeu, ca supunere față de alții și față de Dumnezeu, aș vrea să vă vorbesc, foarte pe scurt, acum. Ne odihnim cinci minute, după care vorbim despre *parrêsia* în primele texte creștine.

Cursul din 28 martie 1984

Ora a doua

Utilizarea termenului de parrêsia *în primele texte pre-creștine: modalități umane și modalități divine. – Parrêsia în Noul Testament: credință încrezătoare și deschidere a inimii. – Parrêsia la Sfinții Părinți: insolența. – Dezvoltarea unui pol antiparresiastic: cunoașterea suspicioasă de sine. – Adevărul vieții ca o condiție a accederii la o cu totul altfel de lume.*

Cîteva indicații, și de data aceasta tot absolut ca o schiță și doar cu titlu de ipoteză, în legătură cu evoluția foarte ciudată a sensului termenului de *parrêsia* în primele texte creștine. La drept vorbind, aș vrea să repartizez aceste indicații în jurul a trei probleme. În primul rînd, utilizarea acestui cuvînt în unele texte pre-creștine (în cele provenite din medii iudeo-elenistice, îndeosebi la Philon din Alexandria și în *Septuaginta*); în al doilea rînd, noțiunea de *parrêsia* în textele neotestamentare; și în sfîrșit, în al treilea rînd, *parrêsia* în textele apostolice, în special în cele patristice și în cele ale asceticii creștine din primele veacuri.

Cîteva cuvinte, mai întîi, cu privire la utilizarea acestui termen în textele iudeo-elenistice. Aici, bineînțeles, nu am nicio competență, pentru imbatabilul motiv că nu știu ebraica, ceea ce s-ar impune cel puțin pentru a analiza ceva mai de aproape versiunea Septuagintei. Mă bazez pe niște indicații care pot fi găsite într-un anumit număr de studii care au fost făcute. Printre cele mai accesibile se numără [cel] al lui Schlier, din articolul *"Parrêsia"* din *Wörterbuch* al lui Kittel (tradus în engleză, pentru aceia dintre dumneavoastră care au un acces mai dificil la germană)[1]. Există, de asemenea, un articol, apărut în iulie 1982 în {publicația} *Catholic Biblical Quaterly,* scris de Stanley Marrow și intitulat "*Parrêsia* and the New Testament"[2]. Ceea ce se poate spune despre utilizarea termenului de *parrêsia* în textele iudeo-elenistice ar putea fi situat cam așa. În primul rînd, termenul de *parrêsia* poate fi întîlnit utilizat cu sensul, destul de tradițional, de spunere a adevărului sub forma

1. H. Schlier, "Parrêsia, parrêsiazomai", in G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, p. 869–884. Versiune engleză: *Theological Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1964 (ultima ediție: 2006).

2. S. B. Morrow, S.J.: "Parrhesia and the New Testament", *Catholic Biblical Quaterly,* nr. 44, 1982, p. 431–446.

îndrăznelii și a curajului, și ca o consecință a unei integrități sufletești. Acest sens al cuvîntului poate fi întîlnit, de exemplu, în *De specialibur legibus,* în care Philon din Alexandria amintește și justifică legile care condamnă Misterele și toate practicile bazate pe ascundere. Philon – iar din acest punct de vedere, observați că el nu spune nimic altceva decît ce spuneau cinicii împotriva lor – condamnă formele religiilor bazate pe mistere spunînd că, dacă există adevăr, acesta trebuie spus: "Natura nu ascunde nimic din faptele ei de glorie"[3]. Și, prin urmare, dacă natura nu ascunde nimic din faptele ei de glorie, cei ale căror acțiuni sînt benefice pentru toată lumea trebuie să se folosească de o deplină libertate de expresie. Pentru aceștia trebuie să existe *parrêsia (estô parrêsia)*[4], "ei trebuie să se ducă în plină zi, în mijlocul pieții publice, să vorbească cu mari mulțimi de oameni!"[5]. Justețea, utilitatea generală constituie prin urmare, aici, fundamentul unei perresii care nu este altceva decît curajul de a spune aceste lucruri de folos pentru toată lumea de către un anumit număr de oameni la care puritatea inimii, curajul și noblețea sufletească fac posibilă această *parrêsia*.

Această utilizare a termenului într-un sens încă extrem de apropiat de tradiția greacă clasică și elenistică apare totuși modificată într-un anumit număr de texte. În textele aceluiași Philon din Alexandria, precum și în pasaje ale *Septuagintei,* putem, într-adevăr, întîlni termenul de *parrêsia* cu o semnificație modificată destul de profund.* *Parrêsia,* de data aceasta, nu mai desemnează doar curajul individului care singur, oarecum, în fața celorlalți trebuie să le spună adevărul și ce anume trebuie făcut. *Parrêsia* pe care o vedem schițîndu-se aici este definită ca un fel de modalitate a raportării la Dumnezeu, modalitate plină și pozitivă. Este vorba de ceva precum deschiderea inimii, precum transparența sufletului care se oferă privirii lui Dumnezeu. Și în același timp cu producerea acestei deschideri a inimii, a acestei transparențe a sufletului sub privirea lui Dumnezeu, se produce și o mișcare oarecum ascendentă a acestui suflet pur care se înalță pînă la Cel Atotputernic.

---

3. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus,* I, § 322, trad. fr. de S. Daniel, Paris, Éditions du Cerf (col. "Oeuvres de Philon d'Alexandrie" 24), 1975, p. 205 (și, ceva mai sus: "Dacă aceste lucruri sînt, într-adevăr, bune și de folos, de ce, atunci, inițiaților, vă închideți într-o beznă adîncă?", § 320, p. 203) {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

4. "Cei ale căror acțiuni sînt benefice pentru toți oamenii trebuie să se bucure de o deplină libertate de expresie *(estô parrêsia)*" (*Ibid*., § 321, p. 203).

5. *Ibid*.

* [Manuscrisul citează pe margine, pentru Philon, paragrafele 150, 126 și 95, iar în ceea ce privește *Septuaginta*, *Proverbele,* 10, 9–11.]

Parrêsia nu se va mai situa așadar, dacă vreți, pe axa [orizontală] a raporturilor individului cu ceilalți, a celui care are curaj față de cei care se înșală. *Parrêsia* se situează acum pe axa verticală a unei relații cu Dumnezeu în care, pe de o parte, sufletul este transparent și se deschide privirii lui Dumnezeu și în care, pe de altă parte, se înalță pînă la El. Astfel, în versiunea Septuagintei, puteți găsi cuvîntul *parrêsia* utilizat pentru a traduce un text într-un sens, pentru noi, destul de îndepărtat de sensul tradițional al termenului. Iată textul, așa cum este el tradus în franceză pur și simplu în versiunea lui Segond. Este {vorba de un pasaj} din Cartea lui Iov: "Împacă-te cu Dumnezeu și cazi la pace. Atunci bine va fi de tine. Primește, te rog, învățătură din gura Lui și pune la inimă cuvintele Lui. Dacă te întorci la Cel Puternic și te smerești, dacă depărtezi nedreptatea de cortul tău, atunci aurul tău îl vei prețui drept țărînă și comorile Ofirului, drept pietricele, pentru că Cel Atotputernic va fi pentru tine sloi de aur, și grămezi de argint. Atunci tu te vei desfăta întru Cel Atotputernic și ridica-vei fața ta către Dumnezeu. Tu vei chema numele Lui și El te va auzi și tu vei împlini juruințele tale. Cînd te vei hotărî să faci un lucru, lucrul îl vei izbuti și lumina va străluci pe toate drumurile tale {...}"[6].

Interesant este că pentru a traduce textul ebraic "atunci tu te vei desfăta întru Cel Atotputernic" (cuvînt cu cuvînt), versiunea Septuagintei folosește verbul *parrêsiazesthai*. Altfel spus, acest raport imediat, nemijlocit, acest raport de contact, de desfătare, de beatitudine pe care o simte sufletul atunci cînd se află în contact cu Dumnezeu, această fericire, această beatitudine, această desfătare sînt traduse, în versiunea Septuagintei, prin *"parrêsiazesthai"*. *Parrêsia* nu mai este, așadar, cîtuși de puțin, așa cum se poate observa, o spunere curajoasă și riscantă a adevărului de către cel care manifestă această îndrăzneală față de cei care se înșală. Este această mișcare, această deschidere a inimii prin care inima și sufletul, înălțîndu-se pînă la Dumnezeu, pot ajunge să îl atingă pe Dumnezeu, să profite, într-o oareare măsură, de El și să se bucure de sursa preafericirii pe care o constituie El. Se trece, așa cum puteți observa, de la adevăr, de la *parrêsia* ca non-disimulare, la ideea unei relații prin care sufletul este înălțat pînă la Dumnezeu, este adus pînă la înălțimea Sa, pus în contact cu El, putîndu-se astfel bucura de beatitudinea a cărui sursă e El.

Cu o semnificație apropiată, putem găsi la Philon din Alexandria (în *De specialibus legibus,* 203) un pasaj în care *parrêsia* apare legată de

6. Cartea lui Iov, 22, 21–28 (trad. fr. de L. Segond, 1910). {*Biblia sau Sfînta Scriptură,* București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008}.

rugăciune. *Parrêsia* în timpul rugăciunii este un fel de calitate, sau, mai degrabă, o dinamică, o mișcare prin care sufletul se înalță pînă la Dumnezeu, cu minima condiție, desigur, să aibă conștiința suficient de curată. Scrie Philon: Acela care este capabil să se roage *ek katharou tou suneidotos* (sprijinindu-se pe curățenia propriei conștiințe) este capabil de *parrêsia*[7]. *Parrêsia* continuă, într-adevăr, să fie, într-un anumit sens, o spunere a adevărului, dar încetează să mai fie, propriu-zis, o "spunere": este deschiderea sufletului care se manifestă în adevărul său în fața lui Dumnezeu și care poartă acest adevăr pînă la El.

Mai găsim și un al treilea sens, în aceste texte iudeo-elenistice precreștine, care nu mai este nici sensul tradițional pe care-l aflam în Grecia, nici sensul acestei mișcări a sufletului către Dumnezeu, a acestei deschideri și a acestei năzuințe către Dumnezeu din versiunea *Septuagintei,* din care dădea Philon din Alexandria exemple. Într-o serie de texte, *parrêsia* apare ca fiind o proprietate, o calitate, să zicem, mai exact, un dar al lui Dumnezeu. Dumnezeu însuși este înzestrat cu *parrêsia*. Iar dacă Dumnezeu este înzestrat cu *parrêsia,* acest lucru se întîmplă, într-adevăr, în măsura în care El este Cel care spune adevărul, dar și în măsura în care El se manifestă și manifestă iubirea, puterea și, eventual, mînia. Însăși ființa lui Dumnezeu, în manifestarea ei, capătă denumirea de *parrêsia*.

Două pasaje care conțin această accepțiune a sensului. În *Proverbele*[8] (versiunea *Septuagintei*), este vorba de următorul pasaj: "Înțelepciunea e cîntată la răspîntii, prin piețe ea vorbește răspicat, E vestită pe culmi de metereze, la porțile celor puternici sălășluiește, la porțile cetății grăiește cu-ndrăzneală". Vorbirea răspicată a înțelepciunii pe străzi și în piețe, iată ce anume capătă, aici, denumirea *parrêsia*. Și, așa cum se poate observa în acest moment, *parrêsia* este *parrêsia* înțelepciunii înseși. *Parrêsia* lui Dumnezeu, prezența copleșitoare a lui Dumnezeu, prezența Sa oarecum pletorică este desemnată, aici, prin {termenul de} *parrêsia*. Și tocmai articularea verbală a glasului înțelepciunii este ceea ce caracterizează, într-adevăr, această *parrêsia*.

Parrêsia poate fi însă – așa cum reiese cel puțin dintr-un alt pasaj – și prezența lui Dumnezeu care se ascunde și nu se manifestă, prezen-

---

7. "Legea vrea mai întîi ca spiritul celui care sfințește să fi fost sfințit de gînduri bune [...] astfel încît, atunci cînd își pune mîinile, să poată pe deplin liber *(parrêsiasamenon),* cu conștiința pe deplin curată *(ek katharou tou suneidotos),* să pronunțe cuvinte" (*De specialibus legibus,* I, § 203, p. 131).

8. *Proverbele,* 1, 20–21 {trad. rom. de Cristian Bădiliță, *Septuaginta,* 4/I, p. 404–45}.

ța sau puterea lui Dumnezeu la care omul face apel și la care trebuie să facă apel atunci cînd e lovit de nenorocire sau are parte de nedreptate. Îmi pare tău, am uitat să-mi notez referința, și nu pot să spun că o voi oferi data viitoare, pentru că nu va exista o dată viitoare; într-un pasaj, se spune așa: "Dumnezeul răzbunărilor, Domnul, Dumnezeul răzbunărilor a grăit pe față [arată-te, spune textul ebraic; M. F.]. Înalță-te, Tu care judeci pămîntul, dă-le plata cuvenită celor trufași! Pînă cînd păcătoșii, Doamne, pînă cînd păcătoșii se vor făli {...}?"[9] Iar acest "apari", acest "arată-te" {din textul ebraic} sînt traduși în greacă, în versiunea *Septuagintei,* prin *parrêsiazesthai*. Termenul de *parrêsia* este folosit, prin urmare, aici pentru a reda ceva, evident, foarte străin de gîndirea greacă: atotputernicia Atotputernicului care se manifestă, care trebuie să se manifeste, să se manifeste în bunătatea și în înțelepciunea Sa, dar și în mînia Sa îndreptată împotriva celor nedrepți, a celor aroganți și a celor trufași. Observați că termenul de *parrêsia,* în general, tinde să desemneze din ce în ce mai mult, în această serie de texte, întîlnirea față către față dintre Atotputernic și creația Sa, asimetria lor, dar și relația dintre ei. Este mișcarea prin care omul se înalță pînă la Dumnezeu, dar și, invers, mișcarea prin care Dumnezeu își manifestă ființa ca putere și înțelepciune, ca forță și adevăr. Tocmai în direcția acestui raport ontologic de față către față *{face-à-face},* dar și de față în față, de vizavi {*vis-à-vis*} dintre om și Dumnezeu tinde, pînă la un anumit punct, să se deplaseze *parrêsia*. Nu mai e vorba de curajul omului solitar față de ceilalți oameni care trăiesc în eroare, ci de beatitudinea, de suprema fericire a omului care se înalță pînă la Dumnezeu. Iar Dumnezeu răspunde acestei mișcări a omului către Sine exprimîndu-și, manifestîndu-și bunătatea și puterea.

În al doilea rînd, în literatura neotestamentară de data aceasta, termenul de *parrêsia* intervine de un anumit număr de ori, dar cu un sens diferit atît de acela pe care tocmai l-am observat în tradiția iudeo-elenistică, cît și, bineînțeles, de acela pe care l-am putut întîlni la grecii antici. Două schimbări importante. Prima este că acum, în această literatură neotestamentară, *parrêsia* nu mai apare absolut deloc ca o modalitate a manifestării divine. Dumnezeu nu mai este parresiastul din versiunea *Septuagintei* și, pînă la un anumit punct, de la Philon din Alexandria. *Parrêsia* nu mai este decît un mod de a fi, un mod al activității umane. A doua schimbare: acest mod al activității umane are într-adevăr, pînă la un anumit punct, într-un anumit context și în anumite

9. *Psalmii,* 93, 1–3 {trad. rom. de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, *Septuaginta,* 4/I, p. 241}.

împrejurări, conotația curajului, a îndrăznelii de a vorbi, dar este și o atitudine sufletească, un mod de a fi care nu are nevoie să se manifeste prin discursuri și vorbe.

Cîteva exemple. Termenul de *parrêsia* este utilizat în principal în două contexte, pentru a desemna o anumită virtute care îi caracterizează sau care ar trebui să-i caracterizeze fie pe oameni, sau măcar pe toți creștinii, fie pe apostoli și pe cei care au sarcina de a le transmite oamenilor adevărul. Pentru oameni în general, sau măcar pentru creștini, *parrêsia* nu este absolut deloc o activitate de ordin verbal. Este încrederea în Dumnezeu, este certitudinea și încredințarea pe care orice creștin poate și trebuie să o aibă în iubirea, în afecțiunea lui Dumnezeu pentru oameni, în relația care îi leagă și îi unește pe oameni cu Dumnezeu. Tocmai această încredere parresiastică face posibilă rugăciunea, și doar grație ei poate omul să intre în legătură cu Dumnezeu. În *Întîia Epistolă a Apostolului Ioan,* de exemplu, se poate citi: "Acestea am scris vouă, care credeți în numele Fiului lui Dumnezeu, ca să știți că aveți viață veșnică"[10]. Așa cum se poate observa, aici se precizează, așadar, cît se poate de clar că Ioan li se adresează acelora care cred în numele Fiului Domnului. Este vorba de credincioși, de creștini care, ca atare, tocmai în această calitate a lor, știu că au asigurată, încă de pe acum, viața veșnică. "Și aceasta este încrederea pe care o avem către El, că, dacă cerem ceva după voința Lui, El ne ascultă."[11] Termenul de *parrêsia* e cel care este tradus aici. Avem încrederea, asigurarea *(parrêsia)* că dacă Îi cerem ceva după voința Lui, El ne ascultă. *Parrêsia* se situează, prin urmare, în următorul context. Pe de o parte, creștinul, ca atare, care crede în numele Fiului Domnului, știe că are asigurată viața veșnică. În al doilea rînd, el i se adresează lui Dumnezeu, pentru a-i cere – ce anume? Nimic altceva decît ce vrea Dumnezeu. Iar în această măsură, rugăciunea sau vrerea omului nu este altceva decît reduplicarea sau trimiterea către Dumnezeu a propriei Sale voințe. Principiu al supunerii, al ascultării. Tocmai în această circularitate, a credinței în Dumnezeu și a certitudinii că avem asigurată viața veșnică, pe de o parte, și a unei cereri care îi este adresată lui Dumnezeu și care nu este altceva decît însăși voința lui Dumnezeu, pe de altă parte, se ancorează *parrêsia*. *Parrêsia* este încrederea că Dumnezeu îi va asculta pe cei care sînt creștini și care, în această calitate a lor, avînd credință în El, nu Îi cer decît ceea ce e conform cu voința Lui. Tocmai

10. *Întîia Epistolă Sobornicească a Sfîntului Apostol Ioan, 5*, 13 {*Biblia sau Sfînta Scriptură,* București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008}.

11. *Ibid., 5*, 14.

această atitudine parresiastică face posibilă încrederea escatologică în ziua Judecății de Apoi, acea zi pe care putem să o așteptăm, pe care trebuie să o așteptăm cu deplină încredere *(meta parrêsias)* grație iubirii lui Dumnezeu. Și tocmai această încredere escatologică, această încredere în ce se va întîmpla în ziua Judecății de Apoi este exprimată în aceeași *Întîie Epistolă a Apostolului Ioan:* "Dumnezeu este iubire, și cel ce rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne întru el. Întru aceasta a fost desăvîrșită iubirea Lui față de noi, ca să avem îndrăznire *(parrêsia)* în ziua judecății, fiindcă precum este Acela, așa sîntem și noi în lumea aceasta"[12]. Pentru oameni, pentru creștini, *parrêsia* este, așadar, această încredere în iubirea lui Dumnezeu, iubire pe care Dumnezeu o manifestă atunci cînd ascultă rugăciunile pe care noi i le adresăm, pe care El o manifestă și o va manifesta în ziua Judecății de Apoi.

Dar *parrêsia,* în aceste texte neotestamentare, este și marca distinctivă a atitudinii curajoase a celui care predică Evanghelia. Iar în acel moment, *parrêsia* devine virtutea apostolică prin excelență. Iar aici regăsim o semnificație și o întrebuințare a acestui cuvînt destul de apropiate de ceea ce știam deja din concepția greacă deoportivă clasică și elenistică. În *Faptele Apostolilor,* de exemplu, este vorba de Pavel, de vocația sa și de neîncrederea cu care îl priveau, la început, discipolii, apostolii. Nu este considerat un discipol al lui Isus. În acel moment intervine însă Barnaba, povestind cum l-a văzut pe Pavel la Damasc, cum l-a văzut predicînd "cu îndrăzneală" în numele lui Isus[13]: la Ierusalim, la fel ca la Damasc, Pavel se duce și vine printre discipoli, exprimîndu-se cu deplină încredere și "îndrăzneală" *(meta parrêsias)* în numele Domnului. Se disputa, astfel, cu grecii, iar aceștia "căutau să-l ucidă"[14]. Aici, așa cum puteți observa, predicarea orală, predicarea verbală, faptul de a lua cuvîntul și de te disputa cu grecii, chiar și cu riscul vieții, sînt caracterizate drept *parrêsia*. Virtutea apostolică a parresiei este, așadar, destul de apropiată de ceea ce însemna [virtutea] greacă. La fel, în *Epistola către Efeseni,* Pavel le cere efesenilor să se roage

12. *Ibid.,* 4, 16–17.

13. "Şi venind la Ierusalim, Saul încerca să se alipească de ucenici; şi toţi se temeau de el, necrezînd că este ucenic. Iar Barnaba, luîndu-l pe el, l-a dus la apostoli şi le-a istorisit cum a văzut pe cale pe Domnul şi că El i-a vorbit lui şi cum a propovăduit la Damasc, cu îndrăzneală în numele lui Iisus" (*Faptele Sfinţilor Apostoli,* 9, 26–27).

14. "Şi era cu ei intrînd şi ieşind în Ierusalim şi propovăduia cu îndrăzneală în numele Domnului. Şi vorbea şi se sfădea cu elenştii, iar ei căutau să-l ucidă" (*Ibid.,* 28–29).

pentru el "ca să mi se dea mie cuvînt, cînd voi deschide gura mea, să fac cunoscută cu îndrăzneală taina Evangheliei, Pe care o binevestesc, în lanțuri, ca să vorbesc despre Evanghelie, fără sfială *(meta parrêsias)*, precum și trebuie să vorbesc"[15]. Iată, așadar, cîteva repere în ceea ce privește literatura neotestamentară: *parrêsia* ca virtute apostolică, foarte apropiată, ca semnificație, de ceea ce văzuserăm la greci; și, apoi, *parrêsia* ca formă de încredere generală a creștinilor în Dumnezeu.

Iar acum – și tocmai aici încep lucrurile să devină, fără îndoială, mai complicate, în orice caz mai interesante – ascetica din primele veacuri și chiar după aceea. Acum începe *parrêsia* să apară cu o valoare ceva mai ambiguă. Iar pînă la un anumit punct, această ambiguitate a valorilor noțiunii de *parrêsia* o reia și o amplifică pe aceea pe care o remarcaserăm deja la greci, atunci cînd ea apăruse ca fiind atît curajul individului virtuos de a li se adresa celorlalți și de a-i readuce, din eroare, spre adevăr, cît și libertatea de expresie, dezordinea, anarhia care face ca fiecare să poată să spună totul și orice. Vom regăsi, pînă la un anumit punct, această ambiguitate, însă profund transpusă.

În primul rînd, cu valoare pozitivă, *parrêsia* apare ca un fel de virtute-pivot, care caracterizează atît atitudinea creștinului, a bunului creștin, față de oameni, cît și felul său de a fi față de Dumnezeu. Față de oameni, *parrêsia* va însemna curajul de a susține, în pofida oricăror amenințări, adevărul pe care îl cunoști, pe care îl știi și pe care vrei să-l mărturisești. Iar aici sîntem foarte aproape de acea valoare a parresiei cu ale cărei semnificații ne-am întîlnit în Antichitate greacă. La Ioan Gură de Aur *(Despre Providență)*, de pildă, putem întîlni asta: În mijlocul persecuțiilor, prin *parrêsia* și prin curajul *(andreia)* lor, oile au făcut oficiu de păstori, iar soldații au făcut oficiu de comandanți[16]. Ne aflăm într-un peisaj binecunoscut, acela al persecuțiilor și al martirilor. În fața persecuțiilor, un anumit număr de oameni au curajul să susțină adevărul în care cred. Și ei arată acest curaj: soldați fiind, preiau rolul de comandanți, și fac asta pentru că sînt capabili să aibă o atitudine de curaj și de *parrêsia*. La fel, Ioan Gură de Aur *(Despre Providență)*, spune: "Gîndește-te ce folos au putut să extragă, fără doar și poate, oamenii vigi-

15. *Epistola către Efeseni a Sfîntului Apostol Pavel*, 6, 19–20.

16. "Atunci cînd nu e nimeni care să călăuzească turma, oile însele ținînd locul păstorilor și soldații înșiși ținînd locul comandantului, grație îndrăznelii lor încrezătoare *(parrêsias)* și curajului lor *(andreias)*, toți cu fervoarea, zelul și reținerea cuvenite, nu cuprinde uimirea și admirația văzînd faptele de virtute pe care le-au provocat evenimentele?" (Jean Chrysostome {Sfîntul Ioan Gură de Aur}, *Sur la providence de Dieu*, XIX, 11, trad. fr. de A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf, 1961, p. 241) {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

lenți din aceste exemple, văzînd un suflet de neînvins, o înțelepciune care nu se lasă aservită, o limbă plină de îndrăzneală curajoasă"[17]. "Îndrăzneală curajoasă" traduce aici termenul de *parrêsia*. Ideea e următoarea: această *parrêsia,* prin care anumiți indivizi au fost capabili să se opună persecuțiilor și să accepte martiriul, a fost profitabilă și utilă. "Gîndește-te ce folos au putut să extragă, fără doar și poate, oamenii vigilenți din aceste exemple." Există oameni vigilenți care pot fi convinși, sau care pot fi, în tot cazul, conduși spre adevărul lecției evanghelice grație curajului acestor parresiaști care sînt martirii. Martirul este parrestiastul prin excelență. Iar în această măsură, observați că termenul de *parrêsia* se referă la acest curaj pe care cineva îl are în fața persecutorilor, curaj pe care îl exercită pentru el însuși, dar și pentru ceilalți, în special pentru cei pe care vrem să-i convingem sau să-i întărim în credința lor.

Însă această *parrêsia,* ca raportare la oameni, este și o virtute față de Dumnezeu. *Parrêsia* nu este doar curajul pe care îl arătăm în fața persecuțiilor pentru a-i convinge pe ceilalți, [ci și un] curaj [care] este încrederea pe care o avem în Dumnezeu, iar această încredere nu poate fi disociată de atitudinea curajoasă pe care o avem față de oameni.* Ceea ce face, tocmai, diferența – Sfîntul Ieronim este, cred, cel care spune asta – între curajul unui Socrate sau al unui Diogene, de pildă, și acela al unui martir este faptul că primul nu este decît curajul unui om care se adresează altor oameni, pe cînd acela al martirilor creștini este un curaj care se sprijină pe celălalt aspect, pe cealaltă dimensiune a aceleiași *parrêsia,* care este încrederea în Dumnezeu. Încrederea că vom fi mîntuiți, încrederea că Dumnezeu este bun, încrederea, de asemenea, că Dumnezeu ne ascultă rugăciunile. Iar aici o serie întreagă de texte ne demonstrează că tema parresiei vine să se alăture temei credinței și a încrederii în Dumnezeu.

La Grigorie de Nyssa (*Despre feciorie,* capitolul XII), de pildă, există un pasaj extrem de interesant despre *parrêsia*, {interesant} pentru că intersectează, pînă la un anumit punct, anumite teme ale cinismului. În acest pasaj este vorba de a redeveni și de a reveni – prin retragerea în sine, prin examenul de sine și prin tot acel travaliu prin care încercăm să descifrăm forma primă a sufletului dincolo de tot ce l-a făcut să-și piardă transparența și l-a maculat – la ce era primul om în prima sa viață. Iar Grigorie de Nyssa, în acest pasaj, întreabă: Cum era, prin urmare, acest prim om? "Era gol [...], îl privea cu deplină încredere *(en parrêsia)* pe Dumnezeu în față și nu judeca, încă, binele după

17. *Ibid.,* XXII, 5, p. 259.

* Manuscrisul face aici trimitere la Scrisoarea 139 a lui Theodoret din Cyrus.

gust și văz, ci «nu își afla desfătarea decît întru Domnul»"[18]. Acest pasaj intersectează ideea, proprie cinicilor, a existenței unei vieți prime care este, în același timp, adevărata viață la care trebuie să ne reîntoarcem, o viață de despuiere, de renunțare și de goliciune. Regăsim ideea unei parresii ca parresie față către față cu Dumnezeu. În această stare primară a raportului dintre umanitate și Dumnezeu, oamenii sînt pe deplin încrezători. Se află în *parrêsia* cu Dumnezeu: deschiderea a inimii, prezență nemijlocită, comunicare directă a sufletului cu Dumnezeu. Mai există și alte pasaje ca acesta, dar poate mai puțin semnificative, pînă la urmă. Observați că termenul de *parrêsia* apare, așadar, cu această valoare pozitivă de raport cu ceilalți în măsura în care sîntem în stare să manifestăm, pînă la martiraj, curajul adevărului. Iar acest curaj al adevărului noi nu putem să-l avem decît în măsura în care îl ancorăm, în care îl înrădăcinăm într-o relație de încredere în Dumnezeu, care ne aduce în imediata Sa apropiere, într-un fel de raport față-către-față ce reamintește, cel puțin pînă la un anumit punct, acel prim față-către-față al omului cu Creatorul său. Acesta ar fi nucleul pozitiv al {acestei accepțiuni a} termenului de *parrêsia*.

Numai că, pe măsură ce, în viața creștinismului, în practica creștină, în instituțiile creștine, principiul ascultării și al supunerii va deveni din ce în ce mai important, atît în relația cu sine însuși, cît și în relația cu adevărul, acest raport de încredere – în care consta, tocmai, *parrêsia* – al omului în el însuși, care se sprijinea pe un raport de încredere al omului în Dumnezeu, această încredere (încrederea în mîntuire, încrederea că Dumnezeu ne va auzi, că sîntem aproape de Dumnezeu, că sufletul ni se deschide în fața lui Dumnezeu) începe, într-o anumită măsură, să scadă, să oscileze în raport cu propriul principiu și cu axa lui primă, să devină opac. Iar acestei teme a parresiei-încredere va începe, încet, încet, să-i ia locul principiul unei supuneri tremurătoare, prin care creștinului va trebui să-i fie frică de Dumnezeu, să recunoască necesitatea de a se supune voinței lui Dumnezeu și voinței celor care îl reprezintă pe Dumnezeu. Vom vedea dezvoltîndu-se tema suspiciunii față de noi înșine, în același timp cu regula tăcerii. Drept urmare, *parrêsia,* [ca] deschidere a sufletului, [ca] relație de încredere prin care omul și Dumnezeu sînt aduși față în față, cît mai aproape unul de celălalt, este amenințată să apară din ce în ce mai mult ca un fel de aroganță și de trufie.

18. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité,* 3012c, XII, 4, trad. fr. de M. Aubinau, Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 417–418 {trad. rom. inexistentă sau neidentificată}.

Toate acestea ar trebui, bineînțeles, elaborate suplimentar, dar observați că – începînd, să zicem, din secolul al IV-lea, dar tot mai apăsat în secolele al V-lea și al VI-lea –, în creștinism se dezvoltă structurile de autoritate prin care ascetismul individual va ajunge să fie inserat, încastrat, prins în niște structuri instituționale precum, [pe de o parte,] cele ale cenobitismului și ale monahismului colectiv, și, pe de altă parte, cele ale pastoratului, prin care îndrumarea sufletelor va fi încredințată unor păstori, preoți sau episcopi. Pe măsură ce se dezvoltă aceste structuri, tema unei relații cu Dumnezeu nemaiputînd să fie decît mediată de supunere, de ascultare, va aduce cu ea, ca o condiție și ca o consecință, ideea că, prin el însuși, individul nu e capabil să-și asigure mîntuirea, că prin el însuși el nu e capabil să-și regăsească acel raport de față-către-față cu Dumnezeu ce caracterizase existența sa primă. Iar dacă el nu e capabil să aibă prin el însuși, prin propria mișcare a sufletului său, prin deschiderea sufletului său această relație cu Dumnezeu, dacă el nu poate s-o aibă decît prin intermediul acestor structuri de autoritate, acesta este, într-adevăr, semnul că trebuie să se îndoiască de sine însuși, să se privească pe sine însuși cu neîncredere. El nu trebuie să creadă, nu trebuie să-și închipuie, nu trebuie să manifeste aroganța de a gîndi că este capabil să-și asigure, prin el însuși, propria mîntuire și să afle calea deschiderii către Dumnezeu. Trebuie să constituie, pentru el însuși, un obiect de neîncredere. Trebuie să facă obiectul unei vigilențe extrem de atente, de scrupuloase, de de bănuitoare. Prin el însuși și în el însuși, el nu poate să regăsească altceva decît răul, și doar prin renunțarea la sine și prin punerea în practică a acestui principiu general al supunerii și al ascultării va putea omul să-și afle mîntuirea.

Această *parrêsia,* care devenise, așadar, acel soi de relație de încredere, de deschidere a inimii care putea să-l lege pe om de Dumnezeu, va dispărea ca atare, sau, mai degrabă, va reapărea, ca încredere, sub forma unui defect, sub forma unei deficiențe, sub forma unui pericol, sub forma unui viciu. *Parrêsia* ca încredere e străină de principiul fricii de Dumnezeu. Se opune necesarului sentiment al unei îndepărtări de lume și de lucrurile acestei lumi. *Parrêsia* pare incompatibilă cu privirea acum severă pe care trebuie s-o îndreptăm asupra noua înșine. Acela care poate să-și asigure mîntuirea – care, adică, are frică de Dumnezeu, se simte străin în lume, se supraveghează pe sine însuși și nu trebuie să înceteze nicio clipă să se supravegheze pe sine însuși – n-ar putea să manifeste acea *parrêsia,* acea încredere jubilatoare prin care era legat de Dumnezeu, era înalțat pînă la El ajungînd să-L privească într-un față-către-față nemijocit. *Parrêsia* apare acum, prin urmare, ca un comportament blamabil, de trufie, de familiaritate și de încredere arogantă în sine însuși.

Există, în acest sens, o serie de pasaje, mai ales din literatura ascetică și din *Apoftegmele Părinților*. Avem, de exemplu, următoarea apoftegmă: Nu fi prea apropiat cu egumenul (superiorul comunității), nu-l frecventa prea mult, căci vei ajunge să ai o anumită *parrêsia* și, pînă la urmă, să-ți dorești să fii tu însuți superior[19]. Dar pasajul cel mai celebru, fundamental al acestei noi critici a parresiei, îl constituie apoftegma lui Agathon (primul din lista alfabetică): Un tînăr călugăr vine la Agathon și îl întreabă: "Vreau să locuiesc împreună cu frații. Spune-mi dar, ce trebuie să fac, ca să locuiesc împreună cu ei?" Iar răspunsul lui Agathon este: "Fii străin față de ei în toate zilele vieții tale ca în prima zi în care i-ai cunoscut și nu le vorbi cu îndrăzneală *{parrêsia}*"[20]. Și continuă: Ce poate fi mai rău decît *parrêsia?* Nimic, spune el. "Se aseamănă cu o arșiță mare, care cînd vine, fug toți de ea și ea nimicește rodul pomilor"[21]. Contextul acestei apoftegme este interesant, și el poate fi reconstituit, foarte schematic, după cum urmează. Este vorba, așa cum puteți observa, de problema vieții comunitare. Este vorba de un tînăr călugăr care vine să practice ascetismul, dar alături de frați. Or, în această viață nouă, împreună cu frații așadar, sub autoritatea unui egumen, cu o regulă comună, există un pericol. Pericolul este că acest călugăr, legat, în felul acesta, de ceilalți, trăiește cu deplină încredere, fără a se îndoi nici de el însuși, nici de ceilalți, practicînd, așadar, *parrêsia,* o parresie care observăm că înseamnă încredere în sine însuși și încredere în ceilalți, încredere în ce pot face împreună, el uitînd, prin urmare, că într-o adevărată viață ascetică trebuie să desfășori neîncetat un travaliu de elaborare de sine, de descifrare de sine care implică suspiciune față de tine însuți, temere cu privire la mîntuire și cutremurare în fața voinței Dumnului.

---

19. "Zis-a un bătrîn: nu te sili să ai îndrăzneală multă *(kai parrêsian hexeis)* către cel mai mare și nu merge adeseori la dînsul, că dintru aceasta începe a se naște înălțarea și mîndria în inima fratelui și începe a dori să fie mai mare și poruncitor altora *(hêgeisthai allôn)*" {*Patericul, ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrîni,* Episcopia Ortodoxă Română Alba-Iulia, 1990, "Cuvinte folositoare ale sfinților bătrîni celor fără de nume", X, 15, p. 327}.

20. *Patericul sau apoftegmele părinților din pustiu* {trad. rom., p. 69}.

21. Foucault îl citează aici pe Agathon după Dorothée de Gaza, *Oeuvres spirituelles. Instructions,* IV, 52, 1665A, Paris, Éditions du Cerf, 1963, p. 233 {Dorotei din Gaza, *Ale celui între sfinți părintele nostru Dorotei Felurite învățături lăsate ucenicilor săi cînd a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan proorocul și după tăcerea desăvîrșită a Avei Varsanufie,* în *Filocalia,* trad. rom., de Dumitru Stăniloaie, vol. IV, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 518–519}.

Acest pasaj din *Apoftegmele* lui Agathon va fi reluat ceva mai tîrziu de Dorotei din Gaza, în cartea a IV-a a *Învățăturilor* sale. El reia această apoftegmă pentru a o comenta, și o comentează făcînd următoarele considerații, în care putem, cred eu, găsi elementele acestei anti-*parrêsia* aflată pe cale de a se dezvolta: "{Noi} alungăm frica de Dumnezeu de la noi [...] neavînd pomenirea morții, nici a chinurilor, neluînd aminte la noi înșine, necercetîndu-ne cum am folosit ziua, ci viețuind cu nepăsare și ocupîndu-ne cu lucruri fără rost, arătîndu-ne plini de îndrăzneală *(parrêsia)*. Acesta este lucrul cel mai rău; aceasta este pierzania noastră desăvîrșită"[22]. Această *parrêsia,* atunci cînd luăm pe rînd diferitele elemente care o caracterizează, constă în a îndepărta de la sine frica de Dumnezeu, negîndindu-ne nici la moarte, nici la pedeapsă. Prin această încredere pe care pretindem că o avem [în] Dumnezeu, noi întoarcem de fapt spatele fricii de Dumnezeu, fricii de ceea ce se întîmpla în clipa morții, fricii de Judecata de Apoi și fricii de pedepsele de la Judecata de Apoi. A doua caracteristică a acestei *parrêsia,* devenită, acum, un defect și un viciu: nu numai că nu ne mai temem de Dumnezeu, dar nu mai sîntem atenți nici la noi înșine. "{Noi} alungăm frica de Dumnezeu de la noi [...] neavînd pomenirea morții, nici a chinurilor, neluînd aminte la noi înșine {...}."[23] Observați, așadar, că *parrêsia* este acum neglijență de sine, în vreme ce odinioară era preocupare de sine. Nu ne preocupăm de noi înșine, nu manifestăm față de noi înșine suspiciunea pe care ar trebui {s-o manifestăm}. În al treilea rînd: "viețuind cu nepăsare și ocupîndu-ne cu lucruri fără rost"[24]. De data aceasta, este vorba de încrederea în lume. Familiaritatea cu lumea, obișnuința de a trăi printre ceilalți, de a accepta ceea ce fac și ceea ce spun ceilalți, toate aceste legături sînt cele ostile, cele care se opun obligatoriei ne-familiarități *{étrangeté}* pe care trebuie s-o avem față de lume.

Asta caracterizează *parrêsia:* ne-frica de Dumnezeu, ne-neîncrederea în sine, ne-neîncrederea în lume. Dorotei din Gaza continuă spunînd, ceea ce este la fel de interesant: "Dar cutezanța *(parrêsia)* este de multe feluri: îndrăznește cineva și prin cuvînt, și prin atingere, și prin privire. De la îndrăzneală *(parrêsia),* vine și la grăirea în deșert și la grăirea celor lumești {...}"[25]. În viața comunitară, cenobitică, *parrêsia* ne poate face să rostim cuvinte deșarte și să vorbim despre lucruri lumești.

22. *Ibid.,* p. 518.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.,* p. 519.

"Îndrăzneala *(parrêsia)* este și atingerea a ceva sau a cuiva fără trebuință, întinderea mîinii împotriva cuiva, pentru a rîde {...}."[26] De toată această familiaritate, familiaritate fizică, trupească, la care putem ajunge viețuind în comun, trebuie, prin urmare, să ne desprindem, în măsura în care ne privim pe noi înșine cu neîncredere, în care îi privim cu neîncredere pe ceilalți și în care avem frică de Dumnezeu. Și, în sfîrșit, *parrêsia* constă în a ne uita fără pudoare *(anaidôs)* la un frate[27]. "Căci fără evlavie nu cinstește nimeni pe Dumnezeu, nici nu ia aminte la vreo poruncă a Lui."[28] Observați că, în mod foarte ciudat, *parrêsia* apare aici ca fiind o lipsă de respect {de "evlavie"}. Nu este imposibil ca aici să existe o trimitere explicită la tot ceea ce, în concepția grecească, lega problema parresiei de aceea, stoică și cinică, a lui *aidôs* sau a lui *anaideia* (pudoarea și impudoarea). Dar chiar și fără această trimitere explicită, regăsim aici problema parresiei ca încredere în sine care nesocotește respectul necesar datorat celorlalți. Prin urmare: evacuare a parresiei ca aroganță și ca încredere în sine; necesitate a respectului, care trebuie să-și aibă forma primă și principala manifestare în supunere {"evlavie"}. Acolo unde există supunere {"evlavie"}, nu poate exista *parrêsia*. Regăsim ceea ce vă spuneam adineauri, anume că problema supunerii se află în miezul acestei răsturnări a valorilor parresiei.

Mi se pare – și cu asta mă voi opri – că în creștinism, prin acest clivaj din interiorul noțiunii de *parrêsia,* putem vedea apărînd opoziția dintre două mari matrici, dintre două mari nuclee ale experienței creștine. Așa cum vă spuneam, noțiunea de *parrêsia,* în aceste texte patristice, nu este o noțiunea universal, uniform, continuu negativă. Există o concepție pozitivă și o concepție negativă asupra parresiei. Concepția pozitivă este aceea care vede în *parrêsia* o încredere în Dumnezeu, o încredere ca elementul prin care omul poate să spună adevărul cu care este însărcinat dacă este un apostol sau un martir. *Parrêsia* este, de asemenea, încrederea pe care o avem în iubirea lui Dumnezeu și în felul în care Dumnezeu îl va primi pe om în ziua Judecății de Apoi. Această concepție asupra parresiei a cristalizat în jurul ei ceea ce am putea numi polul parresiastic al creștinismului, în care relația cu adevărul se stabilește sub forma unui față-către-față cu Dumnezeu și sub aceea a unei încrederi, încredere umană care răspunde revărsării iubirii divine. Acest pol parresiastic îmi pare a se fi aflat la originea a ceea ce am putea numi marea tradiție mistică a creștinismului. Aceluia care are

26. *Ibid*.

27. "Îndrăzneala *(parrêsia)* este și [...] privirea fără rușine *(anaidôs)* la cineva" *(ibid.)*.

28. *Ibid*.

suficientă încredere în Dumnezeu, aceluia a cărui inimă este suficient de curată pentru a putea să i se deschidă lui Dumnezeu, aceluia Dumnezeu îi va răspunde printr-o mișcare care îi va asigura mîntuirea, îngăduindu-i să aibă acces la un față-către-față veșnic cu [El]. Aceasta este funcția pozitivă a parresiei.

Și mai avem, apoi, în creștinism un alt pol, un pol anti-parresiastic, care întemeiază nu tradiția mistică, ci tradiția ascetică. Este polul potrivit căruia relația cu adevărul nu se poate stabili decît printr-o supunere temătoare și reverențioasă față de Dumnezeu, sub forma unei descifrări neîncrezătoare, suspicioase față de sine, prin intermediul ispitelor și al încercărilor. Acest pol antiparresiastic, ascetic, lipsit de încredere, acest pol al neîncrederii și al suspiciunii față de sine însuși și al fricii față de Dumnezeu nu este mai puțin important decît polul parresiastic. Aș spune chiar că, din punct de vedere istoric și instituțional, a fost mult mai important, de vreme ce tocmai în jurul lui s-au dezvoltat, pînă la urmă, toate instituțiile pastorale ale creștinismului. Iar îndelungata și anevoioasa persistență a misticii, a experienței mistice, în creștinism nu este, după părerea mea, decît supraviețuirea polului parresiastic al încrederii în Dumnezeu, care a rezistat, nu fără dificultăți, la margine, opunîndu-se marii întreprinderi a suspiciunii parresiastice pe care omul este chemat să o manifeste și să o practice față de el însuși și față de ceilalți, prin supunerea față de Dumnezeu, în frică și cutremurare față de acest Dumnezeu.

De acum înainte, odată cu dezvoltarea acestui pol anti-parresiastic, non-parresiastic, ascetic, adevărul de sine, sau problema raporturilor dintre cunoașterea adevărului și adevărul de sine, nu va mai putea să ia forma, plină și întreagă într-o anumită măsură, a unei alte existențe, a unei existențe cu totul alta, care ar fi în același timp o existență de adevăr și o existență capabilă să cunoască adevărul despre ea însăși. De acum înainte, cunoașterea de sine (cunoașterea legată de sine, cunoașterea despre sine însuși) va constitui una dintre condițiile fundamentale, ba chiar condiția prealabilă pentru purificarea sufletului și, prin urmare, pentru momentul în care vom putea, în sfîrșit, să ajungem la un raport de încredere cu Dumnezeu. Nu vom putea să ajungem la adevărata viață decît cu condiția prealabilă de a fi practicat asupra nouă înșine această descifrare a adevărului.

Numai printr-o astfel de descifrare a adevărului de sine în această lume, numai descifrîndu-ne pe noi înșine printr-o totală suspiciune și neîncredere față de noi înșine și față de lume, cu frică și cutremurare față de Dumnezeu, vom putea căpăta acces la adevărata viață. Adevăr al vieții înaintea adevăratei vieți, aceasta e răsturnarea prin care

ascetismul creștin a modificat fundamental un ascetism antic ce continua să aspire la a trăi în același timp adevărata viață și viața de adevăr, și care, în cinism cel puțin, afirma posibilitatea de a trăi această adevărată viață de adevăr.

Asta e, aș mai fi avut să vă spun unele lucruri cu privire la cadrul general al acestor analize*. Dar, în fine, e prea tîrziu. Atunci, mulțumesc.

---

* M. F. face aici trimitere la întreaga dezvoltare care urmează, și cu care se încheie manuscrisul anului 1984:

"Raporturile dintre subiect și adevăr

A/ Trebuie studiate în Antichitate: mai exact, în toată acea îndelungată perioadă care merge de la Grecia antică pînă la ceea ce numim Antichitatea tîrzie sau începutul creștinismului; este vorba de celălalt versant al evenimentului pe care istoricii filosofiei îl cunosc foarte bine, în care relațiile dintre ființă și adevăr sînt definite în mod metafizic.

B/ Am încercat să studiez aceste raporturi în relativa lor autonomie față de aceasta {față de metafizică} (= o independență care implică la fel de bine prezența unor raporturi); am încercat să le studiez din punctul de vedere al practicii de sine;

a: menținînd, adică, analizele pe cît posibil dincoace de definirea subiectului ca suflet și menținînd privirea ațintită asupra problemei sinelui, a raportului cu sine; bineînțeles, acest raport cu sine ia, deseori, forma relației cu sufletul, dar ar exista, în mod evident, ceva reductiv dacă am rămîne acolo, iar diversitatea semnificațiilor care sînt date termenului de *psukhê* poate fi înțeleasă, sau măcar clarificată, dacă binevoim, într-adevăr, să înțelegem că raportul cu sufletul face parte dintr-un ansamblu: relația cu *bios*-ul, cu trupul, cu pasiunile, cu evenimentele;

b: iar aceste raporturi, am încercat să le analizez ca teme ale unor practici, altfel spus: ca obiecte ale unor elaborări prin procedee tehnice, asupra cărora se reflectează, care sînt modificate și perfecționate; care fac obiectul unor învățături și sînt transmise prin exemple; care sînt puse în aplicare pe parcursul existenței fie în anumite momente privilegiate și anume alese, fie în mod regulat și continuu; aceste practici își au rădăcinile într-o atitudine fundamentală care este precuparea de sine, grija și îngrijirea de sine; și au ca scop constituirea unui *êthos,* a unui mod de a fi și de a face, a unui mod de a ne călăuzi și de a ne comporta corespunzător anumitor principii raționale și întemeind exercitarea libertății înțeleasă ca independență; studierea practicilor de sine înseamnă, prin urmare, studierea formelor concrete, a prescripțiilor și tehnicilor pe care la ia preocuparea de sine în rolul ei ethopoeitic.

C/ În privința acestor raporturi cu sine, am considerat că am putea pune problema jocurilor de adevăr la care ele fac apel, pe care se sprijină și de la care așteaptă anumite efecte specifice; și există mai multe răspunsuri la această întrebare: constituirea etică de sine presupune dobîndirea unui anumit număr de cunoștințe mai mult sau mai puțin numeroase și complexe care privesc niște domenii mai mult sau mai puțin întinse și mai mult sau mai puțin depărtate sau apropiate de subiectul însuși: adevărul fundamental cu privire la lume, viață, ființa umană etc.; adevăruri practice cu privire la ce trebuie făcut într-o împrejurare sau alta; pe scurt, un întreg ansamblu de lucruri care trebuie învățate: *mathêmata*.

Dar constituirea de sine însuși ca subiect etic mai implică și un alt joc al adevărului: nu numai pe acela al învățării, al achiziționării de propoziții adevărate cu care ne înarmăm, ne echipăm pentru viață și pentru evenimentele ei, ci și pe acela al atenției îndreptate asupra nouă înșine, asupra a ceea ce sîntem capabili să facem, asupra gradului de dependență la care am ajuns, asupra progreselor pe care le mai avem de făcut și care mai rămîn de făcut; iar aceste jocuri de adevăr nu mai țin de *mathêmata,* nu mai este vorba de niște lucruri care sînt transmise și primite sub forma unei învățături, ci de niște exerciții pe care le facem asupra nouă înșine: examinare de sine; puneri la încercare ale capacității de rezistență și controale ale reprezentărilor; dimensiuni ale *askêsis*.

Dar asta nu e totul: această exersare și exercitare *{exercice}* a adevărului asupra nouă înșine nu e suficientă. Ea nu e posibilă, nu-și află un fundament decît pe baza acestei atitudini pe care o constituie curajul adevărului: a avea curajul să spui adevărul fără a ascunde ceva și în ciuda pericolelor pe care le presupune acest fapt.

Și tocmai aici întîlnim noțiunea de *parrêsia:* noțiune politică la origine, dar care, fără a-și pierde această semnificație primă, deviază intersectîndu-se cu principiul preocupării de sine.

Parrêsia, sau, mai curînd, jocul parresiastic, apare sub două aspecte:

- curajul de a-i spune adevărul celui pe care vrem să-l ajutăm și să-l îndrumăm în formarea etică de sine;
- curajul de a manifesta în ciuda și împotriva a tot și a toate adevărul despre noi înșine, de a ne arăta așa cum sîntem.

În acest punct își face apariția cinicul: el are curajul insolent de a se arăta așa cum este; are îndrăzneala de a spune adevărul; iar prin critica la care supune regulile, convențiile, cutumele și obișnuințele, adresîndu-se cu o totală dezinvoltură și agresivitate suveranilor și potentaților, el răstoarnă, dramatizează, în același timp, și viața filosofică, funcțiile parresiei politice.

Știu foarte bine că prezentînd lucrurile în felul acesta par a da cinismului un loc esențial în etica antică și a face din cinism o figură absolut centrală, cînd el rămîne de fapt, cel puțin dintr-un anumit punct de vedere, marginal și de graniță.

De fapt, cu cinismul nu voiam decît să explorez o limită, una dintre cele două limite între care sînt desfășurate tema preocupării de sine și tema curajului adevărului.

Ar fi, deci, mai bine să prezentăm lucrurile astfel.

Filosofia antică a legat unul de altul: principiul preocupării de sine (datoria de a ne ocupa de noi înșine) și exercitarea {exersarea} curajului de a spune, de a manifesta adevărul.

În realitate, au existat multe moduri diferite de a lega preocuparea de sine și curajul adevărului, dintre care putem, probabil, recunoaște două forme extreme, două modalități opuse, ambele reluînd, fiecare în felul ei, *epimeleia* și *parrêsia* socratice:

- Modalitatea platoniciană. Aceasta accentuează foarte puternic importanța și amploarea pe care trebuie s-o aibă *mathêmata;* dă cunoașterii de sine forma contemplării de sine și a recunoașterii ontologice a ceea ce este sufletul în propria lui ființă; tinde să stabilească un dublu clivaj: între suflet și trup; între lumea adevărată și lumea aparențelor; în sfîrșit, importanța sa considerabilă se datorează faptului că a izbutit să lege această formă a preocupării de sine de întemeierea metafizicii, chiar dacă distincția dintre învățătura esoterică și cursurile oferite tuturor îi limita influența politică.
- Modalitatea cinică. Aceasta reduce cît mai strict cu putință domeniul acelor *mathêmata,* cunoașterii de sine îi dă forma privilegiată a exercițiului punerii la încer-

care, a practicilor de întărire a capacității de rezistență; se străduiește să manifeste ființa umană în goliciunea adevărului ei animal, și chiar dacă a rămas retrasă față de metafizică, chiar dacă a rămas străină față de marea ei posteritate istorică, a lăsat totuși, în istoria Occidentului, un anumit mod de viață, un anumit *bios* care a jucat, în diferite moduri, un rol esențial.

Punînd problema raporturilor dintre preocuparea de sine și curajul adevărului, pare, într-adevăr, că platonismul și cinismul reprezintă două mari forme frontal opuse și care au generat două genealogii diferite: de o parte, *psukhê,* cunoașterea de sine, munca de purificare, accederea la cealaltă lume; de cealaltă parte, *bios*-ul, punerea de sine la încercare, reducerea la animalitate, lupta, în această lume, împotriva lumii.

Lucrul asupra căruia aș vrea să insist în încheiere e acesta: nu există instaurare a adevărului fără o esențială postulare a alterității. Adevărul nu este niciodată Identicul *{le même}*. Nu poate exista adevăr decît sub forma celeilalte lumi și a altei vieți {a unui alt fel de viață}".

Situația cursului

Frédéric Gros*

Cursul din 1984 este așadar ultimul pe care Foucault îl va fi ținut la Collège de France. Foarte slăbit la începutul anului, el își începe cursurile abia în luna februarie, încheindu-le la sfîrșitul lunii martie. Ultimele sale cuvinte rostite public la Collège vor fi fost: "E prea tîrziu. Atunci, mulțumesc" *{Il est trop tard. Alors, merci}*. Moartea sa, în iunie 1984, proiectează asupra acestui curs o lumină aparte, existînd, evident, tentația de a citi în el un fel de testament filosofic. Cursul se și pretează de altfel unei asemenea lecturi, de vreme ce, întorcîndu-se, prin Socrate, la rădăcinile înseși ale filosofiei, Foucault decide să-și înscrie întreaga operă critică în aceasta.

1. Cadrul metodologic general: ontologia discursurilor adevărate

Ca de obicei, Foucault dedică bună parte din primele cursuri unor considerații metodologice, fiind interesat, o dată în plus, să definească specificitatea propriului demers. Reluînd o problematică din *Arheologia cunoașterii*[1], Foucault își va construi diferența în jurul conceptului de adevăr. Arheologia consta în evidențierea unei organizări discursive care structura cunoștințele *{savoirs}* existente. Această pînză discursivă nu poseda nici sistematicitatea, nici demonstrativitatea științelor, dar reprezenta pentru discursuri un cod constrîngător de organizare[2]. Situîndu-și în acest punct obiectul de analiză, Foucault evita în același timp canonul epistemologiei și pe cel al istoriei științelor: discur-

* Frédéric Gros este profesor de filosofie politică la Sciences Po (Institut d'Études Politiques) din Paris și la Universitatea Paris-XII, fiind specializat în chestiuni de psihiatrie, drept și război. A publicat, între altele, *Le Principe sécurité* (Paris, Gallimard, 2012), *Marcher, une philosophie* (Paris, Carnets Nord, 2008), *États de violence. Essai sur la fin de la guerre* (Paris, Gallimard, 2006), *Michel Foucault* (Paris, Presses Universitaires de France, 1996), *Foucault et la folie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1997), precum și *Foucault. Le courage de la vérité* (coordonator, Paris, Presses Universitaires de France, 2002).

1. *Arheologia cunoașterii* [1969], {trad. rom. de Bogdan Ghiu, București, Univers, 1999 (cap. "Știință și cunoaștere")}.

2. *Ibid.*, p. 218–240 (cap. "Știință și cunoaștere").

surile adevărate nu mai trebuia să fie interogate din punctul de vedere al condițiilor de posibilitate formale sau de dezvăluire progresivă, ci din acela al condițiilor istorico-culturale de existență. În 1984, Foucault își construiește, de data aceasta, distincția între, pe de o parte, o analiză a structurilor epistemologice și, pe de altă parte, o studiere a formelor "alethurgice"[3]. Prima pune problema a ceea ce face posibilă o cunoaștere adevărată, iar a doua, pe aceea a transformărilor etice ale subiectului, în măsura în care acesta face ca propriul raport cu sine și cu ceilalți să depindă de o anumită spunere a adevărului *{direvrai}*. Ceea ce Foucault numește, în acest moment, "alethurgie" presupune un principiu al ireductibilității la orice epistemologie.

De-a lungul întregului curs din 1984, el va proceda la desfășurarea unui concept de adevăr cu adevărat original, având, după părerea sa, o implantare majoră, masiv ocultată de regimul modern al discursurilor și cunoașterilor, în filosofia antică. Pe de altă parte, așa cum făcuse și în anul anterior, Foucault redesfășoară, în primele lecții, tripticul operei sale critice: un studiu al modurilor de veridicție (mai curînd decît o epistemologie a Adevărului), o analiză a formelor de guvernamentalitate (mai curînd decît o teorie a Puterii), o descriere a tehnicilor de subiectivare (mai curînd decît o deducere a Subiectului) – miza constînd în a lua ca obiect de studiu un nucleu cultural determinat (confesiunea, preocuparea de sine etc.) care se materializează tocmai la intersecția acestor trei dimensiuni[4].

Acesta e cadrul teoretic general în care trebuie situată analiza noțiunii de *parrêsia,* începută în 1982 și prelungită în 1983. Ea își află, mai exact, locul în interiorul a ceea ce Foucault numise, în 1983, o "ontologie a discursurilor adevărate"[5]. Prin aceasta trebuie să înțelegem un studiu care nu interoghează discursurile adevărate din perspectiva formelor intrinseci care le face să fie valide, ci din aceea a modurilor de a fi pe care ele le implică pentru subiectul care recurge la ele.

---

3. Cf. *supra,* cursul din 1 februarie 1984, prima oară (conceptul de "alethurgie" fusese format pentru prima dată de Foucault în 1980, fiind explicat în cursurile de la Collège de France din 23 și 30 ianuarie 1980 (cursul "Guvernarea celor vii" {*Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979–1980,* ediție îngrijită de Michel Senellart sub îndrumarea lui François Ewald și Alessandro Fontana, Paris, Gallimard–Le Seuil, 2012}).

4. *Ibid.*

5. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți. Cursuri la Collège de France. 1982–1983* {2008}, ediție îngrijită de Frédéric Gros sub îndrumarea lui François Ewald și Alessandro Fontana {trad. rom. de Bogdan Ghiu, Cluj, Idea Design & Print, 2013, p. 307–309}.

Foucault poate, atunci, să propună o tipologie unică a stilurilor de veridicție în cultura antică, foarte îndepărtată de cea pe care tradiția o cunoaște de la Aristotel încoace (ierarhizarea discursurilor în funcție de forma lor logică), luînd în considerare, de data aceasta, tipul de raport cu sine însuși și cu ceilalți pe care îl implică o aserțiune de adevăr. Așa se ajunge ca spunerea adevărului caracteristică parresiei – în măsura în care urmărește transformarea *ethôs*-ului interlocutorului, în care presupune un risc pentru locutor și în care se înscrie într-o temporalitate a actualității – să fie distinctă de spunerea adevărului specifică învățămîntului, de cea specifică profeției și de cea specifică înțelepciunii[6].

2. Secretul grec al politicii: diferențierea etică

Foucault consacrase bună parte a cursului din 1983 studierii noțiunii de *parrêsia* în dimensiunea ei politică. Era vorba, atunci, de a degaja o condiție non-formală a democrației ateniene: curajul de a spune adevărul expunîndu-te public. Curajul adevărului fusese determinat, atunci, ca fiind ceea ce conferă efectivitate și autenticitate jocului democratic[7].

În primele cursuri din 1984[8], Foucault pretinde că nu face altceva decît să întocmească un bilanț al anului precedent, dar foarte repede îți dai seama că ceea ce se prezintă ca o simplă rememorare constituie de fapt o radicalizare a mizelor. Într-adevăr, Foucault, dorind ca de data aceasta să ajungă la punctul nodal al filosofiei politice grecești, îl descoperă în ceea ce el numește principiul diferențierii etice.

S-a spus, dintotdeauna, că filosofia politică a anticilor era obsedată de căutarea "celui mai bun regim". Văzîndu-se, cel mai adesea, în asta efectul unui moralism naiv și plat, căruia i s-ar opune pesimismul tragic al modernilor. Foucault încearcă aici altă lecție: să arate că această căutare a "celei mai bune constituții" nu coincide cu o căutare morală, ci constituie introducerea unui principiu al diferenței etice în interiorul problemei guvernării oamenilor. De fapt, nu este vorba de a determina o formă ideală sau o mecanică optimă de distribuire a puterilor, ci de a evidenția faptul că excelența politică va depinde de felul în care actorii politici vor fi știut să se constituie ei înșiși ca subiecți etici. Diferență greu, totuși, de sesizat, de vreme ce, pînă la

6. Cf. *supra*, cursul din 1 februarie 1984, prima și a doua oră.

7. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom.}, p. 157–160.

8. Cf. *supra*, cursul din 8 februarie 1984, prima și a doua oră.

urmă, e vorba de a spune tot că o bună politică va depinde de conducători virtuoși. Intervenția lui Foucault e totuși capitală prin aceea că el atrage atenția că această diferențiere etică nu desemnează de fapt calitatea morală a unui conducător, și nici măcar singularitatea unei stilizări a existenței care l-ar distinge pe un individ excepțional față de masa anonimă. Ea presupune, mai curînd, a pune la lucru, în construirea raportului cu sine, diferența adevărului, sau chiar adevărul ca diferență, ca distanță operată față de opinie și față de certitudinile împărtășite. De unde structurala fragilitate a democrației[9], căci dacă putem să ne imaginăm că un individ sau un mic grup ar putea să reușească să efectueze asupra lor înșile acest travaliu etic diferențiator, așa ceva pare total improbabil în cazul unui popor. Rezultă că diferența etică, ce permite realizarea celei mai bune *politeia,* nu este decît efectul, în subiect, al diferenței adevărului însuși.

Această reevaluare a gîndirii politice grecești îi permite, de asemenea, lui Foucault să-și înscrie propriul demers pe această linie[10]. El ajunge, într-adevăr, la următorul rezultat: filosofia antică subordonează problema guvernării oamenilor *(politeia)* unei elaborări etice a subiectului *(ethôs)* capabilă să evidențieze în acesta și față de ceilalți diferența unui discurs de adevăr (alêtheia). Celei trei dimensiuni, a Cunoașterii, a Puterii și a Subiectului (sau mai curînd: a veridicției, a guvernamentalității și a modurilor de subiectivare), prin care Foucault își caracterizase întreprinderea, sînt cele prezente, prin urmare, aici. Însă aceste trei dimensiuni nu sînt ca trei fețe distincte care ar trebui studiate pe rînd, ca trei domenii separate. Foucault insistă asupra ideii că identitatea rostirii filosofice se bazează, încă de la întemeierea ei socratico-platoniciană, tocmai pe o structură de apel: niciodată nu trebuie să studiem discursurile de adevăr fără a le descrie, în același timp, incidența asupra guvernării de sine sau a guvernării celorlalți; niciodată nu trebuie să analizăm structurile de putere fără a arăta pe ce cunoștințe și pe ce forme de subiectivitate se sprijină ele; niciodată nu trebuie să reperăm modurile de subiectivare fără a le înțelege prelungirile politice și pe ce raporturi față de adevăr se susțin. Nu trebuie să nutrim speranța de a consfinți una dintre aceste dimensiuni ca fundamentală: niciodată nu vom putea să epuizăm violențele politice sau postúrile morale printr-o logică generală; niciodată nu vom putea să reducem exigențele cunoașterii sau construcțiile etice la niște forme de domina-

9. Cf. *supra,* în cursul din 8 februarie, prima oră, finalul analizei enigmaticului pasaj din *Politica* lui Aristotel (III, 7, 1279a–b).

10. Cf. *supra,* cursul din 8 februarie 1984, finalul celei de-a doua ore.

ție; niciodată, în sfîrșit, nu vom putea să întemeiem formele de veridicție și modurile de guvernare pe niște structuri subiective. Aceste două principii, acela al corelării necesare și acela al ireductibilității definitive, sînt suficiente pentru a determina identitatea filosofiei de la greci pînă azi, iar Foucault își înscrie proiectul în ea.

Iată de ce, în sfîrșit, celor care ar putea spune (am auzit și vom mai auzi asta) că nu se poate găsi, la Foucault, o "adevărată" filosofie a cunoașterii sau o "adevărată" filosofie politică sau morală, el înțelege să le răspundă: din fericire, căci ar însemna să ieșim din filosofie potrivit inspirației ei prime dacă am pretinde că epistemologia, morala sau politica ar putea să constituie vreodată niște domenii autonome, juxtapuse, pe care ar trebui să le epuizăm metodic și separat.

3. Lumina morții

Foucault moare de SIDA pe 25 iunie 1984. În luna ianuarie a aceluiași an, foarte bolnav, e tratat cu antibiotice[11]. Îi scrie lui Maurice Pinguet: "Am crezut că am SIDA, dar un tratament energic m-a repus pe picioare"[12]. Își recapătă sănătatea și poate, din nou, să-și țină cursul începînd din februarie, chiar dacă la începutul lui martie se plînge de o gripă foarte urîtă[13].

E greu de știut cît de conștient era și voia să fie Foucault de boala care îl măcina. Daniel Defert, în *Cronologia* sa, spune că în martie, consultat în mod regulat la spitalul Tarnier, "nu cere și nu primește niciun diagnostic" și că singura întrebare pe care pare a le-o adresa medicilor este: "Cît timp mai am?"[14] Este vorba, aici, de raportul intim al fiecăruia cu propriul corp, cu propria boală și cu propria moarte. Cert este că un anumit număr de lecturi pe care Foucault le propune în 1984 asupra unor mari texte ale istoriei filosofiei sînt plasate tocmai în acest orizont al bolii și al morții[15]. Putem aminti aici, dat fiind că e vorba de texte fondatoare, dialogurile *Apărarea lui Socrate* și *Phaidon* ale lui Platon.

---

11. D. Defert, "Chronologie", in *Dits et Écrits*. 1954–1999, ediție de D. Defert și F. Ewald, cu colaborarea lui J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.; cf. vol. I, p. 63.

12. *Ibid.*

13. Cf. *supra,* primele cuvinte ale cursului din 21 martie, prima oră.

14. D. Defert, "Chronologie", p. 63.

15. De altfel, însăși viața lui Foucault din iarna anului 1984 părea a fi marcată de acest ascetism radical pe care, în același moment, el o descria la cinici.

Referitor la destinul lui Socrate, este frapant să vezi că analiza lui Foucault se va concentra asupra raportului acestuia cu moartea, mai precis chiar asupra problemei fricii de moarte[16]. Tema generală este aceea a transformării unei *parrêsia* exercitîndu-se de la o tribună politică (Pericle sau Solon adresîndu-se atenienilor) într-o *parrêsia* (examenul socratic) care e practicată în piața publică, în cadrul unei relații interindividuale. Reproșului care îi fusese adus că nu făcuse politică, Socrate răspunsese: Dacă aș fi făcut politică, aș fi fost mort de mult. Ceea ce nu înseamnă, arată Foucault, că acest răspuns ar semnifica frică de moarte, ci mai degrabă o încercare de a proteja cît mai mult timp posibil o misiune primită din partea zeilor – preocuparea pentru ceilalți: acea insistență și necontenită vigilență constînd în a verifica pentru fiecare în parte dacă se îngrijește așa cum trebuie de el însuși. Observăm, în treacăt, felul în care, în jurul personajului lui Socrate, se produce articularea temei *parrêsia*-ei pe aceea a *epimeleia*-ei (precuparea de sine), și felul în care întreprinderea filosofică se redefinește tocmai sub forma acestei spuneri curajoase a adevărului avînd drept țintă transformarea modului de a fi al interlocutorului său, pentru ca acesta să învețe să se îngrijească așa cum trebuie de el însuși. Tocmai pentru a salva această sarcină refuză Socrate să facă politică. Nu din frică de moarte: ci de teamă că misiunea lui esențială ar putea fi compromisă prin dispariția sa. La fel, ne putem spune că o boală gravă ne sperie nu pentru că flutură spectrul hidos al neantului, ci pentru că ne-ar împiedica să ducem la bun sfîrșit o cercetare sau o muncă. Cea mai bună dovadă în acest sens o constituie faptul că Socrate (aceasta este întreaga tramă a *Apărării*) preferă pînă la urmă să moară decît să-și trădeze misiunea esențială.

Dacă întreaga lectură pe care Foucault o face *Apărării lui Socrate* gravitează, într-adevăr, în jurul problemei fricii de moarte, lectura pe care el o face dialogului *Phaidon* interoghează raportul esențial dintre filosofie și boală[17]. Problema care e pusă acum este aceea a ultimelor cuvinte ale lui Socrate, acea injoncțiune enigmatică: "Criton, îi sîntem datori lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați" (118a). Acestor ultime cuvinte li s-a dat în întreaga tradiție o interpretare nihilistă. Ca și cum Socrate ar fi spus: Trebuie să-i mulțumim zeului medicinii, căci grație morții care salvează sînt vindecat de boala de a trăi. Foucault se sprijini pe Dumézil[18] pentru a oferi o altă lectură a faimoa-

16. Cf. *supra,* cursul din 15 februarie, prima oră.

17. Cf. *supra,* cursul din 15 februarie, ora a doua.

18. G. Dumézil, *"Le Moyne noir en gris dedans Varenne". Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate,* Paris, Gallimard, 1984.

sei formule: dacă Socrate poate să-i aducă mulțumiri lui Asclepios în ultimele sale clipe de viață este, într-adevăr, pentru că a fost vindecat, dar de boala discursurilor false, de contaminarea opiniilor comune și dominante, de epidemia prejudecăților, și asta numai datorită filosofiei.

Astfel, cele două enunțuri la care ajunge Foucault în 1984, și care nu pot fi disociate de lupta sa cu boala și cu moartea ce avea să survină în iunie, ar fi: nu moartea mă înspăimîntă, ci întreruperea misiunii pe care o am; dintre toate bolile, cea cu adevărat ucigătoare este boala discursurilor (falsele claritați și evidențele înșelătoare), iar filosofia practicată pînă la capăt m-a vindecat de ea. Se mai cuvine, în sfîrșit, notat faptul că ultimul cuvînt al lui Socrate (nu uitați, nu neglijați dorința mea: *mê amelêsête*) trimite la *epimeleia,* atît de dragă lui Foucault. Preocuparea de sine, îngrijirea de sine pe care el a vrut s-o plaseze în inima eticii antice va fi fost, într-adevăr, ultimul cuvînt spus de buzele lui Socrate.

Mai rămînea însă de demonstrat, și tocmai aceasta va fi întreaga miză a cursului din 1984, că această preocupare de sine, care fusese înțeleasă, în 1982[19], doar ca o structurare a subiectului, specifică și ireductibilă la modelul creștin și la cel transcendental (nefiind vorba nici de subiectul confesiunii, nici de *ego*-ul transcendental), este și o preocupare de a spune adevărul, care cere curaj, și, mai ales, o preocupare față de lume și față de ceilalți, care impune adoptarea unei "adevărate vieți" înțelese ca o critică neîncetată a lumii.

4. *Lahes* și radicalizarea mizelor

Lectura dialogului *Lahes* al lui Platon se impunea, aproape, pentru Foucault în cadrul unui curs intitulat "Curajul adevărului", de vreme ce este vorba de unul dintre foarte puținele texte filosofice consacrate în întregime temei curajului. Dar dacă alegerea acestui text nu are de ce surprindă, lectura la care e el supus are. Într-adevăr, dacă marea majoritate a comentatorilor s-au arătat interesați mai ales de studierea corpului central a textului (momentul dialectic al încercărilor, nereușite, ale lui Nicias și Lahes de a defini virtutea curajului), Foucault se interesează exclusiv de începutul și de sfîrșitul dialogului, adică de

19. *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France. 1981–1982* {2001}, ediție îngrijită de Frédéric Gros sub îndrumarea lui François Ewald și Alessandro Fontana {trad. rom. de Bogdan Ghiu, Iași, Polirom, 2004}.

ceea ce mulți consideraseră a ține doar de punerea anecdotică în scenă a acestuia[20]. Acest decupaj îi permite lui Foucault, accentul fiind pus, și de data aceasta, pe *parrêsia,* să nu privească drept curaj decît curajul care susține o spunere a adevărului și, mai ales, un stil de viață.

Continuînd comentariul *Apărării,* Socrate este prezentat tot ca exercitînd o spunere curajoasă a adevărului prin felul în care li se adresează indivizilor cu scopul de a le îndrepta *ethôs*-ul. Dar odată cu lectura lui *Lahes* este propusă o nouă dimensiune: Socrate este cel care are curajul de a aplica acest imperativ al adevărului asupra tramei vizibile a propriei existențe. Acest al doilea element este determinant pentru logica de ansamblu a cursului, deoarece va permite să se pună problema "adevăratei vieți" și, prin urmare, să se furnizeze un cadru teoretic general pentru studierea cinismului antic. Această reevaluare este, de altfel, atît de importantă, decisivă chiar, încît îl conduce neîntîrziat pe Foucault la o repunere globală în perspectivă a întregii istorii a filosofiei, care reia, modificîndu-i conținutul, structura derivării binare care îi slujise la a descrie gîndirea modernă începînd cu Kant[21]. De la sfîrșitul anilor '70, Foucault deosebise, într-adevăr, de mai multe ori două posterități kantiene: posteritatea transcendentală (care se întreabă: ce pot să cunosc?) și posteritatea critică (ce pune întrebarea: cum sîntem guvernați?). În anii '80, el îmbogățise această distincție, adăugînd studierii relațiilor de putere dimensiunea etică – întrebarea devenind: ce moduri de subiectivare vin să se articuleze, pentru a li se opune sau pentru a le locui, pe formele de guvernare ale oamenilor?

În 1984, Foucault va aborda lucrurile mult mai în amonte, de vreme ce de la Platon va face el acum să deriveze două mari direcții spirituale ale filosofiei: pe de o parte, inspirîndu-se din *Alcibiade,* o metafizică a sufletului care caută să întemeieze, în discurs și prin contemplație teoretică, legătura originară dintre *psukhê* nemuritoare și adevărul transcendental; pe de altă parte, problematizată în *Lahes,* o estetică a existenței care urmărește să imprime vieții (*bios*-ului) o formă vizibilă, armonioasă, frumoasă. Altenativa derivării platoniciene se deosebește foarte mult de cea kantiană. La Kant era vorba de a distinge două domenii de cercetare: determinarea fie a condițiilor formale ale adevărului, fie a condițiilor de guvernamentalitate ale oamenilor. De da-

20. Cf. *supra,* cursul din 22 februarie.

21. Cf. asupra acestui punct, încă din 1978, conferința "Qu'est-ce que la critique?" {Ce este critica?}, ținută în fața Societății Franceze de Filosofie (*Bulletin de la Société française de Philosophie,* ședința din 27 mai 1978), și, în 1983, cursul din 5 ianuarie (*Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* {trad. rom.}, p. 33–34).

ta aceasta vor fi opuse, pe de o parte, o sarcină spirituală care își află împlinirea într-un *logos,* în constituirea unui sistem de cunoștințe, și o altă sarcină care se materializează în efectivitatea existenței concrete și în asceză. În 1984 Foucault lasă foarte puternic impresia că pune mai curînd în balanță filosofia ca domeniu discursiv, corp de cunoștințe constituit, cu filosofia ca punere la încercare și atitudine decît două tipuri posibile de cercetare (transcendentală sau istorico-critică).

5. Gestul cinic

O mare parte a cursului din 1984 e consacrată unei prezentări extrem de originale, am putea spune chiar decapante, a cinismului antic. Cinismul a fost întotdeauna ruda săracă a istoriei filosofiei antice. Numărul studiilor care i-au fost consacrate rămîne ridicol de mic în comparație cu numărul celor despre epicureism, stoicism și chiar scepticism. Foucault va fi fost, prin urmare, unul dintre primii care a retrezit, în Franța, interesul pentru acest curent rămas marginal.[22] La fel de adevărat este însă și că foarte puține lucruri ne-au rămas de la reprezentanții lui, și asta deoarece, pe de o parte, conținutul doctrinar era relativ frust, iar pe de altă parte, la fel ca Socrate care nu a lăsat după el nicio carte, reprezentanții lui erau foarte puțin interesați de arta scrisului. Cinismul a ajuns, prin urmare, pînă la noi în cea mai mare parte prin anecdote, povestioare, vorbe de duh și tot felul de replici usturătoare. Însă tocmai pe această indigență teoretică se bazează Foucault pentru a face din cinism momentul pur al unei reevaluări radicale a adevărului filosofic, care este reașezat pe latura *praxis*-ului, a încercării de viață, a transformării lumii.

---

22. Studiile asupra cinismului au continuat, cu toate acestea, începînd cu sfîrșitul anilor '80, mai cu seamă în Franța în jurul lui M. O. Goulet-Cazé (cf. M. O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71*, Paris, Vrin, 1986; M. O. Goulet-Cazé și R. Goulet (coord.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993; M. O. Goulet-Cazé și R. Bracht Branham (coord.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy,* Berkeley, University of California Press, 1996). Mai trebuie, de asemenea, amintită, contemporană cursului, apariția cărții lui P. Sloterdijk (*Kritik der zynischen Vernuft,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 / *Critique de la raison cynique,* trad. fr. de H. Hildenbrand, Paris, Bourgois, 1987 {*Critica rațiunii cinice,* vol. I, trad. rom. de Tinu Pârvulescu, 2000; vol. II, trad. rom. de Tinu Pârvulescu și Sanda Munteanu, 2003, Iași, Polirom}) și a aceleia a lui A. Glucksmann (*Cynisme et Passion,* Paris, Grasset, 1981).

Cinicii erau recunoscuți după *parrêsia* (libertatea de exprimare), și tot ea este, așadar, cea care servește drept cadru introductiv pentru această nouă studiere. Pînă atunci, Foucault examinase doi mari versanți ai cinismului: versantul politic mai întîi, care evoluase de la un moment democratic puternic ambivalent – *parrêsia* semnificînd în același timp luarea curajoasă de cuvînt a cetățeanului care le adresează egalilor săi niște adevăruri neplăcute, riscînd să provoace, în felul acesta, furia acestora, și dreptul demagogic recunoscut tuturor și oricui de a spune orice îi trece prin minte – spre un moment autocratic, în care asistăm la intrarea în scenă a filosofului, sfătuitor al unui Principe căruia îi dă, curajos, lecții, ridicîndu-se mult deasupra zarvei lingușitorilor de la curte; și, apoi, versantul etic, reprezentat se Socrate interpelînd pe fiecare în parte pentru a-i cere să se ocupe așa cum se cuvine de el însuși.

Parrêsia cinică reprezintă o a treia mare formă de curaj al adevărului, chiar dacă, într-un prim moment, ea poate fi privită ca o simplă continuare a spunerii socratice a adevărului. Căci, pînă la urmă, și Diogene sau Crates sînt descriși mustrînd, în piața publică, mulțimea, denunțînd compromisurile tuturor și obligînd pe fiecare în parte să-și pună întrebări despre felul în care trăiește. Numai că această somare este incomparabil mai agresivă, mai brutală, mai radicală decît la Socrate. Dar diferența nu este doar una de intensitate sau stil. Deja nu mai e vorba, așa cum se întîmpla, în fond, la Socrate, de a neliniști buna (sau falsa) conștiință pe care fiecare o întreține față de propriile sale certitudini, de a denunța falsele cunoașteri sau de a sublinia ironic disonanțele dintre discursurile și faptele cuiva. Se simte foarte clar că, la cinici, punerea sub semnul întrebării e mult mai radicală, mult mai extinsă: ansamblul moravurilor și al valorilor instituite ale lumii antice este atacat și atins. Probabil că Socrate era un personaj ciudat, dar dacă n-ar fi avut acea manie a discuțiilor interminabile, stilul de viață adoptat de el era mai degrabă unul așezat și tradițional. În anumite privințe, el face, chiar, figura unui cetățean-model. Chiar decalat, el nu este un marginal absolut. Cinicul, din contră, se face remarcat printr-un mod de viață aflat în totală ruptură. Poate fi recunoscut, așa cum s-a spus, în primul rînd după francheța sa (*parrêsia:* limbajul îi este aspru, atacurile verbale, virulente, mustrările, violente), dar și după aspectul său exterior: mai degrabă slinos, umblă îmbrăcat într-o manta care îi servește în același timp drept cuvertură, purtînd o simplă desagă, în picioarele goale sau încălțat doar cu sandale, ținîndu-și în mînă bățul de călător și de imprecator. Or, acest mod de viață absolut frust, această despuiere de vagabond constituie, pentru Foucault, expresia manifestă a unei puneri la încercare a vieții prin intermediul adevărului[23]. Această tematică este capi-

tală, deoarece îngăduie apariția unei dimensiuni a filosofiei occidentale clasice rămase aproape în totalitate neobservată: aceea a elementarului. Întrebarea cu privire la adevăr, atunci cînd e adresată gîndirii, face să apară dimensiunea esențialului ca fiind ceea ce *întotdeauna rămîne*, transcenzînd variațiile mentale și ignorînd descompunile temporale. Întrebarea cu privire la adevăr va fi adresată de către cinici vieții în materialitatea ei, permițînd evidențierea a ceea ce *rezistă în mod absolut:* am eu oare nevoie de ospețe ca să mă hrănesc și de palate ca să mă odihnesc? Ce este cu adevărat necesar pentru a trăi? Ceea ce apare, atunci, este elementarul, ca o pînză a necesității absolute, după reducția ascetică. Rămîne pămîntul pentru a trăi, cerul înstelat drept acoperiș și pîraiele pentru a ne potoli setea. Așa cum platonicienii se străduiau să discearnă, prin ceața groasă a opiniilor primite de-a gata, cunoașterea esențială, cinicii vînează, prin mărăcinișul convențiilor și al artificiilor mundane, elementarul – ceea ce, în concretețea existenței, rezistă în mod absolut. *Parrêsia* cinică, întrebînd fiecare dorință, fiecare nevoie ce este adevărat în ea, produce o decapare a existenței grație căreia viețile noastre apar pline de contingențe și de zădărnicii futile[24]. Această împletire strînsă dintre viață și adevăr, această preocupare de a manifesta adevărul în corpul vizibil al existenței ar fi principala caracteristică a cinismului, a cărui posteritate ar trebui căutată în religie (ordinele cerșetoare ale creștinismului), în politică (revoluționarul secolului al XIX-lea) și în arta modernă și contemporană[25].

Ideea unei vieți muncite, în materialitatea ei, de adevăr e continuată de Foucault și în cadrul unei reinterpretări a faimoasei devize cinice *parakharaxon to nomisma* ("Falsifică moneda"). Foucault începe prin a atrage atenția, ceea ce se remarcase adesea, că îndărătul cuvîntului *nomisma* trebuie să vedem ideea de *nomos* (lege, obicei), și că valorile care trebuie răsturnate nu sînt doar monetare. Însă, mai cu seamă, el atrage atenția că *parakharaxis* înseamnă și a șterge fața uzată a unei monede pentru a o face să-și redobîndească adevărata valoare. Injoncțiunea cinică va putea fi, atunci, înțeleasă ca o răsturnare *{un retournement}* a valorilor de adevăr.

Se pune, atunci, întrebarea cu privire la "semnificațiile" sau "valorile" adevărului[26] (el nu vorbește de criterii). Foucault deosebește patru: non-disimularea, puritatea, conformitatea față de natură și suverani-

23. Cf. *supra,* cursul din 29 februarie, prima oră.

24. *Ibid.*

25. Cf. *supra,* cursul din 29 februarie, ora a doua.

26. Cf. *supra,* cursul din 7 martie, prima oră.

tatea. *Parakharaxon to nomisma* va însemna, atunci, la cinici: a evidenția adevăratele înțelesuri, decapate, ale adevărului prin adoptarea lor ca principii directoare ale existenței. A duce o "adevărată viață" va însemna, astfel: a duce o viață în totalitate publică și expusă (ne-ascunderea), o existență de o despuiere și de o sărăcie desăvîrșită (puritatea), o viață radical sălbatică și animalică (dreptatea) și manifestînd o suveranitate fără limite (imuabilitatea). Transvaluarea cinică este tocmai acest travaliu constînd în a trăi *literal* principiile de adevăr. Adevărul devine, în mod definitiv, insuportabil în momentul în care părăsește domeniul discursurilor pentru a se incarna în existență. "Adevărata viață" *{la vraie vie}* nu se poate manifesta decît ca "altă viață" {*vie autre:* altfel de viață}.

6. Adevărata viață ca apel la critică și la transformarea lumii

La capătul studiului său asupra cinismului antic, Foucault poate să desfășoare din nou o viziune de ansamblu, oferind o nouă situare a raportului dintre gîndirea greco-latină și creștinism. Începînd din cursul ținut în 1980, acest raport avusese figura unei opoziții dintre un mod antic de subiectivare implicînd o construire de sine, o punere în formă a propriei existențe, aplicarea neîntreruptă a unei preocupări de sine ca exercitare a unei libertăți, și un mod de subiectivare conducînd la o renunțare de sine prin aplicarea unei cunoașteri și prin obligația permanentă de a i te supune[27]. În 1984, Foucault modifică această perspectivă de ansamblu.

Analiza "răsturnării" *{retournement}* înțelesurilor adevărului îngăduise deja stabilirea conceptului unei "altfel de vieți". Cinicul, punînd să lucreze în însăși materialitatea vieții sale valorile de adevăr raportate în mod tradițional la discurs, produce, într-adevăr, scandalul unei "adevărate vieți" aflate într-o poziție de ruptură cu toate formele obișnuite de existență. Adevărata viață nu mai este reprezentată ca acea existență împlinită ce ar duce pînă la perfecțiune niște calități sau niște virtuți de care destinele comune nu pot face decît în foarte mică măsură dovadă. Odată cu cinicii, ea devine o viață scandaloasă, neliniștitoare, o viață "altfel" care este imediat respinsă, marginalizată.

În ultimele cursuri, împingînd cît mai departe posibil lectura Convorbirii III-22 a lui Epictet (marele portret al cinicului)[28], Foucault arată

27. Cf. cursurile din 12, 19 și 26 martie 1980 de la Collège de France (cursul "Guvernarea celor vii" *{Du Gouvernement des vivants}*).

28. Cf. *supra,* cursul din 22 martie, prima oră.

că această viață altfel constituie în același timp o critică a lumii existente, care cheamă la realizarea unei "altfel de lumi". Adevărata viață se manifestă, astfel, ca o altfel de viață, care face să izbucnească exigența unei lumi diferite. Asceza prin care cinicul își constrînge viața la expunere permanentă, la despuierea radicală, la animalitate sălbatică și la suveranitate nelimitată (cele patru înțelesuri "răsturnate" ale adevărului) nu are cîtuși de puțin (așa cum se întîmpla în cazul epicureicilor, al stoicilor și al scepticilor) vocația de a garanta doar o pace interioară ce constituie un scop în sine, continuînd să rămînă edificatoare. Cinicul se străduiește să trăiască "adevărata viață" cu scopul de a-i provoca pe ceilalți să înțeleagă că se înșală, că trăiesc în eroare, și de a arunca în aer ipocrizia valorilor primite de-a gata. Prin această irupere disonantă a "adevăratei vieți" în mijlocul concertului de minciuni și de simulacre, de nedreptăți acceptate și de ticăloșii disimulate, cinicul face să apară orizontul unei "alte lumi", al unei "altfel de lumi", a cărei venire ar presupune schimbarea celei prezente. Această critică, presupunînd un neîncetat travaliu asupra sieși și o insistentă somare a celorlalți, trebuie interpretată ca o sarcină politică. Iar acest "militantism filosofic", cum îl numește Foucault, constituie, chiar, cea mai nobilă și mai înaltă dintre politici: marele *politeuesthai* al lui Epictet[29].

Înțelegem, astfel, cum îi va fi permis studierea mișcării cinice lui Foucault să elimine riscul pe care îl reprezenta plasarea "preocupării de sine" în miezul eticii antice. Desigur, virtutea acestei recentrări era înainte de toate una polemică, de vreme ce era vorba de a anula privilegiul clasic al lui *gnôthi seauton* (cunoașterea de sine) și de a opune ascezei creștine, implicînd renunțare la sine și supunere față de altul, o ascеză antică invitînd la construirea de sine[30]. Foucault insistase, totuși, să arate că această preocupare nu era un exercițiu solitar, ci o practică socială și chiar o invitație la buna guvernare a oamenilor (a te preocupa așa cum se cuvine de tine însuți pentru a putea să te preocupi așa cum se cuvine de ceilalți). Totuși, această preocupare de sine, prezentată îndeosebi în versiunea ei stoică și epicureică, scotea la lumină un

29. Trebuie notat faptul că în ultimele sale luni de viață, deși ducea o viață rarefiată și concentrată exclusiv asupra pregătirii cursurilor și asupra lecturii și efectuării corecturilor volumelor II și III ale *Istoriei sexualității* (*L'Usage des plaisirs {Practicarea plăcerilor}* și *Le Souci de soi {Preocuparea de sine},* Gallimard, Paris, 1984), Foucault găsea încă timp să-l primească, în luna martie, pe Claude Mauriac, însoțit de muncitori malieni și senegalezi expulzați de poliție din locuințele pe care le ocupau pentru a redacta scrisori în sprijinul lor (cf., asupra acestui punct, D. Defert, "Chronologie").

30. Cf. in *Hermeneutica subiectului*.

joc al libertății în care construirea interioară prima asupra transformării politice a lumii. Introducerea conceptului de *parrêsia* în versiunea lui socratică și cinică avea menirea de a-i aduce acestei prezentări a eticii antice o reechilibrare decisivă. Cinicii reprezintă, într-adevăr, prin agresivitatea lor, momentul în care asceza de sine nu mai are valoare decît dacă le e adresată ca provocare celorlalți, din moment ce problema care se pune este de a ne constitui într-un spectacol care să-l pună pe fiecare în fața propriilor sale contradicții. Astfel încît preocuparea de sine devine foarte exact o preocupare față de lume, "adevărata viață" chemînd la instaurarea unei "alfel de lumi".

În fața articulării cinice "altfel de viață"/"altfel de lume" se înalță, pentru Foucault, platonismul. În platonism este vorba mai curînd de a face să lucreze împreună "cealaltă lume" și "cealaltă viață". Cealaltă lume este împărăția Formelor pure, a Adevărurilor eterne, care o transcende pe aceea a realităților sensibile, instabile, coruptibile. Cealaltă viață este viața care îi este promisă sufletului în momentul în care, după ce se va fi separat de corp, ajunge să-și descopere în cealaltă lume patria de baștină, pentru o viață transparentă, luminoasă, eternă. Înțelegem atunci ce stil trebuie să primească, pe urmele platonismului, preocuparea de sine: prezervare și purificare a sufletului pentru lumea de dincolo, în așteptarea destinului său autentic. Originalitatea creștinismului s-ar datora, în viziunea lui Foucault, tocmai încrucișării dintre urmărirea platoniciană a unei "alte lumi" cu exigența cinică a unei "altfel de vieți": credința și speranța într-o patrie celestă va trebui să fie autentificată printr-o existență care să încalce uzanțele vremelnice. Sensul rupturii pe care o reprezintă Luther și Reforma va consta în refuzul de a face ca accesul la cealaltă lume să depindă de o altfel de viață: de-acum înainte ne vom putea asigura mîntuirea îndeplinindu-ne pur și simplu sarcinile cotidiene, care constituie vocația noastră imanentă[31].

6. Adevăratul și altul

Jocurile dintre "altă viață"/"altfel de viață" *{"autre vie"/"vie autre"}* și "altă lume"/"altfel de lume" *{"autre monde"/"monde autre"}* presupun, la Foucault, o filosofie a alterității, care deși nu este enunțată în mod sistematic, conferă gîndirii elanul său. Această noțiune de alteritate îi permite, într-adevăr, lui Foucault să-și ancoreze filosofic conceptul de adevăr[32]. Încă din 1983, Foucault, pentru a neliniști ideea unei

31. Cf. *supra*, cursul din 14 martie, prima oră.

nunți fericite și transparente între democrație și adevăr, convocase *Republica*. Virtutea discursului adevărat, potrivit lui Foucault, consta tocmai în a strecura în suflet o diferență și niște ierarhii capabile să spargă logicile consensuale și să stabilească ordini de întîietate între dorințe. În 1984 Foucault va activa din nou această dimensiune a alterității ca semn al adevărului, de data aceasta însă în legătură cu viața (cu *bios*-ul). "Adevărata viață", viața care se supune probei adevărului, nu are cum să nu apară în ochii celorlalți ca o altfel de viață: în ruptură și transgresivă.

Înțelegem de ce, atunci cînd adunase laolaltă diferitele "semnificații" sau "valori" ale adevărului, Foucault, după ce stabilise, așadar, temele adevărului, ne-ascunderii, purității, dreptății și suveranității, abandonează, tăind-o în manuscris, tema "identicului" sau a "aceluiași" {identicului}, pe care o consemnase mai întîi ca una dintre marile semnificații tradiționale ale adevărului – ea aflîndu-se, într-adevăr, în inima culturii noastre filosofice. În 1984 el înțelege să atragă atenția tocmai asupra faptului că marca adevărului o constituie alteritatea: ceea ce face diferența în lume și în opiniile oamenilor, ceea ce ne obligă să ne preschimbăm modul de a fi, lucrul a cărui diferență deschide perspectiva unei altfel de lumi care se cere construită, visată. Filosoful devine așadar cel care, prin curajul spunerii adevărului, face să vibreze, prin viața și prin rostirea sa, fulgerul unei alterități.

Foucault poate, astfel, să scrie aceste cuvinte, pe care nu va avea timp să le pronunțe, dar care sînt ultimele pe care le va fi înscris pe ultima pagină a manuscrisului ultimului său curs: "Lucrul asupra căruia aș vrea să insist în încheiere e acesta: nu există instaurare a adevărului fără o esențială postulare a alterității. Adevărul nu este niciodată Identicul. Nu poate exista adevăr decît sub forma celeilalte lumi și a altei vieți".

32. Această elaborare a noțiunii de adevăr plecînd de la filosofia greacă începuse încă din primul curs ținut, în 1971, la Collège de France ("Voința de a cunoaște" {*Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970–1971), suivi de Le savoir d'Oedipe,* ediție îngrijită de D. Defert sub îndrumarea lui F. Ewald și A. Fontana, Paris, Gallimard–Le Seuil, 2011}), care avea ca obiect tehnicile de adevăr ale Greciei arhaice, inițiind, în felul acesta, un dialog secret cu gîndirea lui Heidegger privitoare la noțiunea greacă de adevăr, dialog care se încheie, așadar, în 1984.

Postfață

Cinism contra cinism, spectacol contra spectacol: economia sacrificială a adevărului (acum)

Bogdan Ghiu

În noiembrie 2016, după victoria la prezidențialele americane a "saltimbancului" Donald Trump, victorie "surprinzătoare" și "neașteptată", traumatică, pentru foarte mulți – dar numai ca urmare a închiderii și a *orbirii* (în sens canettian), a neatenției și a auto-distragerii, a delegării nu doar democratice, ci tehnologice, mai mult: *matematice* (ceea ce a făcut ca efectele "neutre", în sens de an-umane, ale matematicilor tehnologice să se cumuleze, atingînd/realizînd un prag devastator, cu matematicile electorale: tehnică peste tehnică, algoritm peste algoritm, lume ideală împlinită) –, în special artiștii, oamenii scenei și ai ecranului, ai spectacolului, au demonstrat, încercînd însă, de data aceasta, să impună nu un spectacol de divertisment dominant, ci un contra-spectacol politic (sau un spectacol contra-politic) nutrind, însă, aceleași speranțe de supremație. Dar tocmai tele-spectacolul, altfel spus inversarea panoptică potrivit căreia supravegherea asimetrizantă nu-și mai are locul în centru, ci la periferie, făcuse ca victoria lui Trump să fie *ne-văzută,* grație imenselor zone de umbră și de uitare socială, de "codru" social, pe care mandatarea tehnologică și orbirea civică le creează, lăsîndu-le să apară și să crească: "codrul" și "cîmpia" contra "junglei" urbane.

În tot acest cor de reacții mai mult sau mai puțin conformiste și "gramaticalizate", dar mai cu seamă de spaimă, abia apoi de revoltă (și poate deja de *revoltă împotriva sieși,* ca la Brexit: "Doamne, ce-am făcut, ce-am lăsat să se facă?!"), a existat una ceva mai discretă și care i-a nedumerit pe mulți, riscînd să treacă neobservată: aceea a lui Yoko Ono, veche campioană a artei performative. Aceasta a postat pe pagina ei de Facebook ceva care nu este nici măcar un film, un video, acolo, așa cum face tot omul azi, ci doar o scurtă înregistrare audio. Care, în plus – adică, aici, în minus – nu este un discurs, o propoziție, un mesaj, ceva legat și articulat, *log-ic,* "logal", ci un fel de urlet, de scîncet, și acela însă – din nou în plus/minus – prea puțin uman, adică alb, masculin și adult, ci mai degrabă – cel mult – de *copil* și de *animal:* rănit, maltratat, întărîtat.

Reacția lui Yoko Ono nu va face, probabil, carieră "în mainstream"-ul (autodistructiv) tocmai pentru că nu este un mesaj care să *comunice articulat* (și care să fie, în plus, pe gustul și conform normelor de *corectitudine stilistică* ale epocii, explicit, transparent, "narativ": cine nu se exprimă "corect stilistic" nu se aude, rămîne/devine zgomot pe care extraordinara redundanță culturală îl acoperă/elimină *automat*), dar spune arătînd. Reacția lui Yoko Ono, cunoscută pentru urletele și țipetele ei muzicale încă de pe vremea cînd se înregistra, demuzicalizînd muzica, alături de John Lennon, nu este nici măcat urletul apocaliptic, cu imens suflu whitmanian, pan-american, al lui Allen Ginsberg din *The Howl:* reușește, altfel spus, să fie și un opus al acestei rude foarte apropiate, intime, ale sale, din chiar sînul artei. Reacția lui Yoko Ono nu este nimic – sau este (un) nimic, afirmă drepturile "nimicului". Reacția lui Yoko Ono este un gest suprem, ultim *cinic*. Adică un gest suprem, ultim (prim) *artistic*.

Ambivalent critic, acest gest, această sonorizare fără fonare denunță, *pe de o parte,* dez-umanizarea regresivă a politicii, îi pune în față lui Trump oglinda reductiv-hiperbolică a propriei politici care tratează toate ipostazele alterității descalificîndu-le ontologic, adică "animalizîndu-le", și, *pe de altă parte,* își asumă crud-ironic această postură dez-umanizantă, această reducție animalică, și o "sublimează", adică o afirmă expunînd-o, transformînd-o în stindard de luptă. Să ne asumăm, altfel spus, minoratul și să-l utilizăm ca atare. Dacă limbajul legat, logic, comunicațional, suprem(atist)-uman, a ajuns să se degradeze degradînd omul, atunci dez-umanizarea, animalizarea trebuie pozitivată, "răsturnată", "întoarsă" (împotriva ei înșeși, în primul rînd) asemenea unei arme, și transformată în redută de rezistență și în refugiu de atac.

În *circul* politicii și, în general, al vieții publice, împotriva logosului saltimbanc, ucigător clovnesc (pentru că reificat, tehnicizat, devenit *teatru de marionete*) – acrobații, contorsioniștii, înghițitorii de săbii și îmblînzitorii de fiare se reunesc tactic, în regim de urgență, în figura sub-umană, suprem-ultim cinică, a *artistului-animal*.

Cinismul, cu dualitatea lui auto-devoratoare care îl desparte în cinism antic (sau cinism filosofic) și cinism modern, împărtășește, la un grad mult mai acut și mai general însă, același destin cu al *pragmatismului,* creație americană, așa cum îl analizează Gilles Deleuze (în "Bartleby, ou la formule", *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, de pildă, dar nu numai): de la o filosofie a acțiunii etice prin "machete", prin "semne interpretante", cu capacități preventive de simulare tocmai pentru a nu fi "transpuse" definitiv, monumentalizate ucigător în realitate, la perversiunea așa-zisului pragmatism al afacerilor: toată istoria (fi-

inței) Americii este cuprinsă aici, în această "răsuricire", în această "întoarcere" contra sieși.

*

Ultimul Foucault, altfel spus cursul *Curajul adevărului* (*Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983–1984,* ediție îngrijită de Frédéric Gros, Gallimard-Le Seuil, 2009; traducerea în limba română în volumul de față) ținut cu doar cîteva luni înainte de moartea filosofului, survenită în iunie 1984, are o valoare inevitabilă, inerentă de *testament*. Este, altfel spus, ultimul mare *toolbox* pe care ni l-a lăsat filosoful, cutie cu scule *deschisă* în toate sensurile acestui cuvînt: atît în sensul în care, așa cum preciza încă din 1975 filosoful în legătură cu *A supraveghea și a pedepsi,* oricine poate veni și lua conceptele sau analizele, "uneltele" de care are nevoie, adică poate să *decontextualizeze* a-sistemic, dar cu o condiție: să folosească "sculele" astfel preluate pentru a *demonta,* adică, tocmai, pentru a de-"sistematiza" falsele sistematicități, sistematizările factice, pur performative, contingențele ridicate la rangul de normă potrivit schemei "dublării" empirico-transcendentale (pe care Derrida, de exemplu, o va studia/denunța omologic prin schema "diferenței [ontico-]ontologice" de la Heidegger); cît și în sensul ne-terminării, al ne-încheierii analizei istorice, care ar fi trebuit continuată cu devierile-deveniri creștine ale cinismului antic.

După părerea mea însă, analiza lui Foucault nu este neîncheiată. Altfel spus, nu avem, *în esență,* ce regreta, nu am pierdut nimic. Trebuie, dimpotrivă, să ne felicităm că Foucault s-a grăbit, și-a dat, poate, peste cap cursul cursurilor de la Collège de France din dorința de a apuca să se ocupe de cinism, a cărui istorie este, tocmai, neîncheiată (interminabilă) tocmai pentru că, istoric, cinismul a devenit un fel de figură warburgiană reminiscentă, "supraviețuitoare" în locuri marginale și, uneori, chiar "decorative", în "faldurile" cîte unei exprimări publice – așa cum se întîmplă, în momentul de față, cu urletul-scîncet al lui Yoko Ono, cinic dez-articulat: politică "animalizată" și infantiliza(n)tă, preluare și întoarcere-împotrivă a unei condiții impuse.

Numai cinismul poate învinge cinismul. Iar cinismul trebuie, *ca întotdeauna,* extras și întors-împotriva lui însuși: e un sport de luptă corp la corp, reface lupta corp-la-corp acolo unde aceasta tinde să se protezeze și să se dematerializeze, să devină, mai mult, sanitară (fără contact) și pur preventivă (adică "transcendentală"), incapacitantă, debilitantă (excluzînd tocmai lupta ca atare, făcînd-o imposibilă: meta-război).

În cîmpul dematerializării, cinismul readuce *dintotdeauna* corpul. Or, cinismul, ca resurse, este întotdeauna *dat:* el luptă cu armele inamicului, pe care și le re-apropriază dat fiind că sînt, de fapt, creațiile lui, așa cum se întîmplă în cazul *mașinilor de război* analizate de Deleuze-Guattari în *Mii de platouri*: capturate de către stat de la nomazi – mai exact: constituite, așezate-sedentarizate, formalizate, rezolvate, soluționate *ca* stat ("statul nu are o esență. Statul nu este un universal, nu este prin el însuși o sursă autonomă de putere. Statul nu este altceva decît efectul, profilul, decupajul mobil al unei permanente etatizări, sau al unei serii de permanente etatizări", M. Foucault, *Naşterea biopoliticii. Cursuri ținute la Collège de France (1978–1979)*, cursul din 31 ianuarie 1979, ediție îngrijită de Michel Senellart traducere de Bogdan Ghiu, Cluj, Idea Design & Print, 2007, p. 77), acestea ar trebui recucerite și re-întoarse împotrivă într-o supremă răsucire hiper-dialectică infinită. Tocmai acesta este cinismul, așa cum apare el analizat, adică *instrumentalizat conceptual-politic* de către Foucault.

Potrivit analizei "înarmante" a "ultimului" Foucault, istoric, cinismul a fost dublu expropriat (trădat, vîndut): atît de filosofie, cît și de creștinism, atît instituția filosofiei, cît și Biserica edificîndu-se pe spinarea și prin exproprierea (metamorfozarea) cinismului. Cinismul nu a dispărut așadar, ci continuă să existe "în natură", ca "decor" transfigurat: "camuflat" în/ca filosofie, în/ca biserică, în/ca politică, ca, tocmai, *resursă* invizibilă, deși ne-ascunsă, aflată la îndemînă, *toolbox* latent, imanent.

Or, cum poate fi re-actualizat (de-virtualizat), re-apropriat (sau "exapropriat", cum spunea Derrida) azi cinismul din "mediul ambiant", altfel spus, cum poate fi recuperat cinismul critic-afirmativ din cinismul dezarmant – cinismul din cinism? Tocmai, iar acesta e un punct decisiv: cinismul nu poate "renaște" decît din cinism, din opusul său, din dublul său antagonic, din *dușmanul* său permanent, din propria sa *devenire*, *metamorfoză* și *replică* (kynismul se istorizează întotdeauna ca un cinism). Numai din cinismul dominant și obiectivant actual (cinism devenit) poate fi recuperat "kinismul" dominat și subiectivant, altfel spus acțiunea critic-performativă curativă, *pedagogia publică transdiscursivă*. Numai din cinismul reactiv și reacționar al politicii și al afacerilor se poate reface, prin "întoarcere" (inversare, răsturnare) și dramatizare spectaculară, cinismul cu adevărat filosofic, eliberator, progresist.

Căci, așa cum trebuie să ne amintim, la Foucault discuția despre cinism intervine, ca punct nodal, pe fondul discutării supra-tematice a relației dintre *subiectivitate* și *adevăr,* a constituirii *corelative* a subiec-

tului și a adevărului (împotriva adevărului-obiectivare filosofico-științifică), a ceea ce am putea numi, reunificat, *subiecti-veritate*.

*

Strict contemporan, legătura dintre cinism și adevăr este pusă de așa-numita "corectitudine politică", ținta de azi a tuturor recuperărilor regresive conservatoare care, din insulare, tind să devină continent, lumea însăși. O dată în plus, istoric vorbind, *negaționiștii* de tot felul – care sînt un popor, fac cît un popor, de la vlădică pînă la opincă, au elite și mase –, adică cei care, neputînd spune deschis că Revoluția franceză *nu trebuie să fi avut loc* (aceasta este contorsionarea schemei lor de gîndire) sau, mai ales, că Holocaustul n-a avut loc (sau nu contează atît cît se spune), spun, în schimb, prin sinecdocă, delegat, deplasat (în sens psihanalitic), dar tot mai apăsat și urlat, că încălzirea climatică nu are loc, că nici corectitudinea politică nu trebuie să aibă loc, că democratizarea drepturilor nu ar fi trebuit să aibă loc. Speră, la fel ca în cazul lui Hitler, că au găsit un clovn, un nebun atît de nebun și de temerar "incorect", un *killer* care să le facă treburile murdare, adică să transpună negaționismul generalizat în program politic. Cei care nu se aud acum asta speră de la Trump, și ricanează în taină. Logica lor este aceeași cu a celor pe care ei îi urăsc și de care ar vrea "curățată" societatea: este logica *supradozei,* potrivit căreia papilele (căci ei sînt niște fini degustători ai istoriei, cultura pentru ei e gastronomie a spiritului), arse, bătucite cu Bush sau, la noi, cu Băsescu, trebuie supraexcitate, surescitate cu de-alde Trump, pînă la sîngerare masochistă, însoțită, evident, de chicotit superior.

Cei care, tot mai mulți, în coruri tot mai vaste, contestă corectitudinea politică, o fac, spun ei, în numele adevărului, mai mult, al dreptului democratic la opinie, și chiar mai mult încă – mai radical, mai fundamental, adică mai rădăcinos și mai bazal –, în numele libertății de expresie. Corectitudinea politică este percepută și denunțată ca opunîndu-se adevărului, ca un fel de voință de a rescrie istoria. Opinia publică se fascizează, așadar, din dragoste de adevăr, pentru că nu poate să spună adevărul, pentru că adevărul, adică exprimarea lui, ar fi obstrucționată prin politicile artificiale, profund ipocrite, ale "corectitudinii politice". Fasciștii își reclamă, așadar, dreptul la *parrêsia:* sînt restauratorii adevărului (dar, așa cum vom vedea, doar ai adevărului despre ceilalți). Adevărul trebuie *re-instituit,* deci, pentru început, *re-spus, re-afirmat*. Corectitudinea politică a impus false adevăruri, adevăruri "făcute, nu născute", altfel spus construite, artificiale, deci

pozitiv deconstructive: un fel de *politețe* neavenită și periculoasă, ipocrită ca orice cod de conviețuire, pe care este de datoria lor, a deținătorilor adevărului care duc o luptă de rezistență întru adevăr, să-l conteste și să-l elimine din viața publică. Într-un perceptibil, sper, indirect liber, cam aceasta ar fi actualitatea lumii: adevărul revine, este repus în drepturi prin re-afirmarea lui publică. Prea și-au luat-o devianții și, în general, marginalii și diferiții, "ciudații", în cap. *Enough is enough!*

Foucault a analizat, totodată, și critica, la fel de antică, co-naturală cinismului, a acestei pervertiri a parresiei în atac la persoană și în descalificări categoriale de "ontologie politică". Ne aflăm, încă o dată, într-o situație de cinism-contra-cinism, în care miza "instrumentală", "procedurală" o constituie *adevărul* și spunerea lui: dreptul la adevăr, în condițiile în care "corectitudinea politică" ar fi impus contra-adevăruri ne-naturale, ba chiar "împotriva firii", care trebuie, prin urmare, negate și distruse printr-o parresie restaurativă, printr-o politică de "înapoiere la argument".

*

Or, încă o dată, ce anume distinge, ce anume poate discrimina critic în sînul *intra-polemic* al cinismului, cum putem deosebi cinismul de (din) cinism, cum putem *"întoarce"* (printr-un verb simplu, dar greu, totuși, de tradus, în *Curajul adevărului* Foucault identifică operațiunea de bază, dramatizantă, a cinicului prin verbul *retourner*) cinismul secund, derivat, împotriva lui însuși pentru a extrage cinismul afirmativ din cinism, recucerindu-i, altfel spus, virulența politico-filosofică? Ce anume, altfel spus, face, azi, diferența dintre cinismul artistico-filosofic al lui Yoko Ono și cinismul economico-politic al lui Donald Trump & Comp (Donald Trump Trust: In Trump We Trust)? Ce deosebește, azi, urletul de strigăt, țipătul de scîncet, cinismul (reacționar-dominant) de cinismul (progresist-dominat)?

Direcția adevărului. La Trump și la adversarii corectitudinii politice, adevărul este întotdeauna o armă îndreptată împotriva celorlalți, adevărul este spus întotdeauna despre ceilalți, despre alții, eu-l nu este niciodată expus operațiunii de adevăr, dez-văluirii (contra-)veritative, nu face – la propriu – obiectul voinței de a cunoaște sau al dorinței de adevăr. Exo-veritativ sau alter-veridicțional (hetero-veridicțional), adevărul trebuie restabilit întotdeauna, prin acte de *parrêsia* îndreptate exclusiv împotriva celorlalți: acesta este cinismul secund, cinismul cinic.

Cinismul "kynic", sau proto-cinismul critic, nu este niciodată îndreptat doar sau direct, simplu împotriva celorlalți: ca instrument sau

ca armă a adevărului, cinicul în primul rînd se expune pe sine, depreciindu-se (cel puțin) prin faptul că se "dă în spectacol", că riscă să devină – ca azi – doar spectacol indistinct. Adevărul cinicului dominat e *sacrificial,* adică presupune o dublă mișcare. Adevărului cinicului dominant (sau cu veleități de dominație) este simplu și nu-l vizează pe emițător.

A-l denuda (în sensul controversatului concept de "viață nudă" al lui Agamben) exclusiv pe celălalt este operațiunea *cinismului reacționar* (în sens literal: care caută înapoi, care vizează o restaurație). A-i critica performativ-curativ (pedagogic) pe ceilalți, dar numai prin intermediul unei *reducții* și *denudări sacrificiale de sine însuși,* este operațiunea mediată, complexă, a *cinismului progresist* (în sensul în care vizează progresul moral al omenirii). Primul (istoric, al doilea) cinism este polițienesc și țintește linșajul. Al doilea cinism (adică primul) e "sălbatic", "barbar", "subuman", "animalic". Primul e pragmatic în sensul falsificatului (contra-)pragmatism al afacerilor, care îi vizează întotdeauna pe ceilalți prin soluții imediat "finale". Al doilea cinism e pragmatic în sensul semio-pragmatismului filosofic, în cazul lui subiectul luîndu-se pe sine însuși ca obiect, destinatarii nefiind propriu-zis obiectivați victimizator, ci doar "atinși", vizați indirect, nu luați la țintă. Cinismul politic reacționar dominant e tranzitiv și balistic, cinismul dominat filosofic, *adică* artistic (trans-verbal), e reflexiv și (deci) *refractiv,* nu vizîndu-i direct pe ceilalți, ci doar *răsfrîngîndu-se* performativ asupra lor prin intermediul gestului autoreflexiv de subiectivare sacrificială al performatorului cinic. Fiarelor numai animalul le poate răspunde – trans-verbal, evident.

"Dezvăluindu-se pe sine, violent pînă la «inimă», printr-un gest ce prelungește exhibiționismul dincolo de sacrificiu, poetul nu se dezvăluie doar pe el însuși, ci dezbracă, provocator, lumea, după ce o provocase invers, prin secret, paradă, cult supradimensionat, impenetrabil, al aparențelor, ca dandy. Asemenea războinicilor atacînd goi, Baudelaire practică aici o violență a nudității, a purității împotriva «veșmintelor» (convențiilor) sociale ca semn al căderii și al păcatului. Dar dezbrăcarea-dezvelire-despuiere a lumii este și o imolare, pînă la «arderea de tot», apocaliptică, și a lumii, și a poetului" ("Un spectacol de gală sau violența purității", postfață la Charles Baudelaire, *Inima mea dezvăluită [Mon coeur mis à nu],* traducere de Bogdan Ghiu, EST-Samuel Tastet, 2002, p. 87).

Am ajuns din nou în situația ultimă/primă în care numai *sacrificiul de sine* poate (auto-)autentifica nu adevărul în sine, ci practicarea adevărului, onestitatea dorinței auto-reflexive de adevăr. Adevărul cinic contra-cinic nu este un rezultat, ci o practică și o acțiune, o înscena-

re cu efect indirect, un regim procedural, o etică: calea unei constituiri de sine ca subiect printr-o practică filosofică trans-verbală întoarsă spre sine, adică printr-o filosofie recuperată ca artă a încorporării (efective pentru sine, dar indirecte, non-invazive pentru ceilalți) a adevărului.

Mediul luptei intestine, a intra-polemicii structurale a cinismului îl constituie, altfel spus, azi mai mult ca oricînd, *spectacolul:* cine pe sine expune și, poate, mai greu de conceput și de realizat, cine se *auto-expune* pentru a expune pedagogic pe toată lumea, cine își asumă riscul auto-expunerii pentru a pune întreaga societate în fața propriilor responsabilități.

În regimul universalizat al *spectacolului* în care cele două cinisme, acela al asupritorului și acela al asupritului, ajung să se confunde și să pară unul și același, unul singur, tocmai proximitatea dintre cele două figuri, aceea a *artistului* și aceea a *revoluționarului,* ca forme de supraviețuire larvară și de devenire istorică a cinismului antic așa cum le analizează Foucault în ultimul său curs, pot face diferența, pot înclina balanța, pot spulbera confuzia. Reprezintă un potențial critico-cinic care numai prin *alianță* poate să funcționeze, dar ale căror, tocmai, alianțe (sau întrepătrunderi, suprapuneri, confuzii) istorice pun, încă, imense probleme: arta nu e revoluția, revoluția nu e artistică, dar numai împreună, artistul și revoluționarul ar putea recupera, re-actualiza cinismul din cinism, cinismul împotriva cinismului.

INDICE DE NUME PROPRII

AGAMEMNON, *Agamemnon:* 117, 291, 292.; v. Dumézil, Epictet, Euripide
AGATHON DIN ATENA [~448–401 î.e.n]: 330, n. 21, 331
AHILE, mit. [cf. Homer, *Iliada*]: 225, 226, n. 6, 280, 292; v. Epictet
ALCIBIADE [~450–404 î.e.n], *Alcibiade*: 41, n. 4, 135–137, 152, 163, 164, 166, 167, 178, 233, 248, 249, 344; v. Lahes
ALEXANDRE, Manuel, Jr.: 217, n. 43
ALEXANDRU [336–323 î.e.n.], regele Macedoniei: 244, 265, n. *, 267, 273–276, 304; v. Diogene, Dion Chrysostomos
AMAZOANE(LE), mit.: 282; v. Heracles
ANDROMACA: 297; v. Epictet [cf. Homer, *Iliada*]
ANTIGONA: 116; v. Dumézil, Sofocle
ANTISTENE [sec. IV î.e.n.]: 239, 245, n. 22
ANYTOS: 95, 96, 99, 174; v. Meletos; Platon, *Apărarea lui Socrate*
APOLLO: 92, 230, 243, 244, 280, n. 22; v. Dumézil, Diogenes Laertios
APULEIUS [Lucius Apuleius, sec. II î.e.n.]: 277
ARISTOFAN: 27
ARISTON DIN CHIOS [320–250 î.e.n.]: 231, n. 34
ARISTOTEL: 7, 28, n. 36, 49, 61, 62, n. 24, 63–65, 66, n. 32–34, 67, 70–71, n. 3, 5, 86, n. 8, 183, 248, n. 23, 24, 339, 340, n. 9
ARRIANUS [Flavius Arrianus, ~95–175]; v. Epictet
ASCLEPIOS, Esculap, mit.: 85, n. 5, 106–109, 112, 113, 116, 119, 120, 124, 125, 342, 343; v. Criton, Dumézil, Platon *[Phaidon],* Socrate
ATTALUS: 273; v. Seneca
AUBENQUE, Pierre: 100, n. 40
AUGUSTIN, Sfîntul: 187, n. 7

BACON, Francis [1909–1992]: 194
BAHTIN, Mihail [1895–1975]: 189, n. 9, 192
BAUDELAIRE, Charles: 194, 195, n. *, 359
BECKETT, Samuel: 194
BION DIN BORYSTHENES [335–245 î.e.n.]: 243, v. Diogenes Laertios
BRANDIS, Christianus A. [1730–1764]: 248, n. 23
BURNET, John: 107, n. 7.
BURROUGHS, William S.: 194

CALAIS (fiu al lui Boreas): 280, n. 20; v. Dion Chrysostomos
CALIGULA [Caius Augustus Germanicus, 12–41 e.n.]: 200; v. Seneca
CALLICLES: 149, 153, n. 12; v. Platon *[Gorgias]*
CASIAN, sfîntul Ioan [Joannes Cassianus, ~365–435]: 197
CEBES: 105, 107, 117, 119; v. Platon *[Phaidon]*
CELLINI, Benvenuto [1500–1571]: 193, n. 11
CHAIREPHON [?–400 î.e.n.]: 92, 93; v. Platon *[Apărarea lui Socrate]*
CINYRAS, fiu al lui Apollo, mit.: 280, n. 22; v. Dion Chrisostomos
CRATES DIN TEBA (discipol al lui Diogene): 176, 205, 207, 208, 215, 216, 239, 240, n. 7, 242, 243, n. 16, 254, 255, 257, 277, 278, n. 17, 346; v. Apuleius, Diogenes Laertios, Iulian (Împăratul)
CRITIAS [~450–403 î.e.n.], *Critias:* 227, n. 10, 229
CRITON, *Criton*: 44–45, n. *, 85, n. 5, 102, 105, 106, 108, 109, 113, 114, n. 24, 116–121, 122, n. 38, 123, 125, 131, 342; v. Platon *[Apărarea lui Socrate, Phaidon]*
CUMONT, Frantz: 105, 112, 113, n. 20.
CYRUS AL II-LEA CEL MARE [~559–529 î.e.n.]: 72, n. 7; v. Platon *[Legile],* Xenofon *[Cyropedia]*

DAMON: 159, 160; v. Platon *[Lahes]*
DEFERT, Daniel: 5, n. 1, 9, 341, n. 11, 14, 15, 349, n. 29, 351, n. 32

Demetrius Cinicul [sec. I e.n.]: 21, 197, 199, n. 9, 199, n. 10, 201, 202, 213; v. Seneca
Demonax [sec. I e.n.], *Demonax:* 174, 175, 205–207, 234, 240, n. 6; v. Lucian din Samosata, Stobaios
Demostene [384–322 î.e.n.]: 25, n. 29, 26, n. 32, 27, 47, 49, n. 4, 52, 53, n. 12, 53, 54, n. 14
Descartes, René: 135, n. 5
Dionysios cel Bătrîn [~430–367 î.e.n.], tiran al Siracuzei: 28, 73
Dionysios cel Tînăr [~367–344 î.e.n.], tiran al Siracuzei: 73, 74, n. 11, 75, 228, n. 18; v. Platon [Scrisoarea a VII-lea]
Diocles [sf. sec. V î.e.n.]: 241, n. 11., 243, n. 16; v. Diogenes Laertios
Diogene Cinicul [404–323 î.e.n.]: 172, 211, 212, 213, 215, 240–242, 273, 275; v. Alexandru, Diogenes Laertios, Dion Chrysostomos, Epictet, Iulian (Împăratul)
Diogenes Laertios [sec. III e.n.]: 33, 34, n. 37, 86, n. 10, 163, 171, 172, n. 4, 176, n. 13, 177, n. 17, 211, 212, n. 32, 213, 215, 230, n. 21, 239, n. 4, 240, n. 8, 241, n. 10, 242, n. 13, 243, 244, n. 21, 253, n. 5, 259, n. 14, 263, n. 20, 264, 266, n. 26, 274, n. 11
Dio Cassius [Cassius Dio Cocceianus, ~155–235]: 201, n. 13
Diomede Tracul, mit.: 281, 282; v. Dion Chrysostomos, Heracles
Dion Chrysostomos, Dion din Prusa [30–117 e.n.]: 171, 205, 210, 211, 264
Dionysos, mit.: 204, n. 21
Dostoievski, Fiodor Mihailovici: 190
Dumézil, Georges: 44–45, n. *, 81, 83, 103, 105, n. 1, 106, n. 3, 107, 109, 112, 113, n. 21, 114, 116, 117, n. 31, 119, n. 36, 120, 121, 127, 128, 129, n. 3, 131, 342, n. 18

Elias: 248, n. 32.; v. Aristotel
Epictet [~50–130 e.n.]: 21, n. 15, 163, 171, 172, n. 3, 173, 177, 233, 252, 253, 265, n. *, 270, 271, 287, 289– 301, 304–310, 311, n. *, 231, 348, 349
Esculap: 83, 103, 106, 112, 113, 124; v. Asclepios
Eubulide [sec. IV î.e.n.]: 241, 242, n. 12; v. Diogenes Laertios
Euripide [480–406 î.e.n.]: 47, 48, n. 1, 2, n. *, 3, 49, 53, 77, 93, 117
Eurystheus, mit. (rege al cetăților Micene și Tirint): 280; v. Dion Chrysostomos, Heracles
Evagoras I [~411–374 î.e.n.], rege al Salaminei: 75
Ewald, François: 5. n. 1, 15, n. 1, 338, n. 3, 5, 341, n. 11, 343, n. 19, 351, n. 32, 356, n. 5

Faust, *Faust* [Goethe]: 197, 219
Flaubert, Gustave: 194, 195, n. *
Fontana, Alessandro: 6, n. 5, 338, n. 3, 5, 343, n. 19, 351, n. 32, 356
Fronton [Marcus Cornelius Fronto, ~100–175 e.n.]: 18

Galenus [Claudius Galeanus, 131–201 e.n.]: 20, 21, n. 14, 23
Gehlen, Arnold: 185, n. 3, 186
Geryon, mit.: 282; v. Dion Chrysostomos, Heracles
Glucksmann, André: 198, n. 8, 345, n. 22
Goethe, Johann Wolfgang von: 197, 219
Gorgias [~483–380 î.e.n], *Gorgias:* 100 120, n. 37, 149, n. 1, 153, n. 12, 228, 229, n. 13; v. Platon
Grigorie de Nazianz [~330–390], sfîntul: 178, 179, 197, n. 1, 221
Grigorie de Nyssa [~335–394], sfîntul: 327
Grigore I cel Mare, papă [~540–604], sfîntul: 315

Hadot, Pierre: 19, n. 11
Hebe, mit. (fiica lui Zeus și a Herei): 281; v. Dion Chrysostomos
Hector, mit.: 292, 297; v. Epictet, Homer *[Iliada]*
Heinrich, Klaus: 184, n. 2, 185, 186, 198
Helvidius Priscus [m. ~75 e.n.]: 201; v. Dio Cassius, Tacit, Thrasea Paetus
Heracleios Cinicul, *Heracleios:* 176, 204, 207, 244; v. Iulian (Împăratul)

Heracles: 208, 214,–216, 267, 279, 280, 281, n. 25, 282, n. 31/Hercule: 243, 281, mit.; v. Dion Chrysostomos, Xenofon, Prodicos
Heraclit din Efes [550–480 î.e.n.]: 15, 33, 34, n. 37, 40, 218, 248, n. 24; v. Diogenes Laertios
Hermip din Smirna [sec. III î.e.n.]: 243; v. Diogenes Laertios
Hermodoros din Siracuza: 33, 34; v. Diogenes Laertios
Hieron [270–215 î.e.n.], tiran al Siracuzei, *Hieron:* 69, 70, n. 3, 71; v. Xenofon
Hipparchia: 176; v. Crates
Hippias, *Hippias Minor:* 100, 139, n. 14, 225, 226, n. 6
Hippolytos, *Hippolytos:* 48, n. 3; v. Euripide
Hock, Ronald F.: 217, n. 43
Hölderlin, Friedrich: 193, n. 10
Homer: 168. 226, n. 6., 297, n. *; [Hippias]; [Epictet]
Humbert, Jean: 248, n. 23

Iason: 280, n. 21.; v. Dion Chrysostomos, Heracles
Ieronim, sfîntul: 188, 327
Ioan, Apostolul: 324, n. 10, 325, 326, n. 16
Ioan Gură de Aur, sfîntul: 326, n . 16
Ioan Scărarul, sfîntul: 197
Iocasta: 48; v. Euripide *[Fenicienele],* Polinice
Ion, mit., *Ion*: 47, 48, n. ., 93
Isocrate [436–338 î.e.n.]: 26, n. 30, 49, n. 4, 50, n. 6, 52, n. 10, 69, 75, n. 13
Iulian [Flavius Claudius Iulianus, zis Iulian Apostatul, 331–363 e.n.], împărat: 176, n. 11, 204, n. 22, 207, n. 29, 208, n. 30, 240, n. 7

Koch, Hugo: 315, n. 23

Lahes [m. 418 î.e.n.], *Lahes:* 41, n. 6, 81, 127, 131–138, 139, n. 13, 140, n. 15, 141, n. 17, 142, n. 18, 143–147, 149, 150, n. 2, 151, 154, n. 15, 154–158, 159, n. 24, 26, 160, 163–167, 176, 233, 249, 279, 305, n. 7, 343, 344; v. Alcibiade, Lysimachos, Nicias, Platon
Lagrange, Jacques: 5, n. 1, 7, n. 8, 341, n. 11
Lamartine, Alphonse de Prât de: 106–108; v. Dumézil
Lear, *Regele Lear:* 285
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 238
Leon Salamineanul: 83, 90; v. Platon *[Apărarea lui Socrate]*
Lucian din Samosata [~125–192 e.n.]: 171, 173, n. 5, 174, 187, n. 5, 201, n. 14, 201, n. 15, 202, n. 18, 203, 205–207, 221, n. 1, 233
Lucilius: 199, n. 9, 233, n. 1, 252, 257, 268, n. 1, 2, 269, n. 4, 7, 270; v. Seneca
Lysimachos [~361–281 î.e.n.]: 41, 138–140, 141, n. 17, 142–145, 147, 150, n. 3, 151, 156, 159–162; v. *Lahes,* Melesias, Nicias

Manet, Édouard [1832–1883]: 194, n. *, 195, n. *
Marcus Aurelius [Marcus Aurelius Antoninus, 121–180 e.n.]: 18, 293, 294, n. 9
Marrow, Stanley: 319
Maxim din Tyr [sec. II e.n.]: 179, 180, 197, 221; v. Grigorie de Nazianz
Melesias: 41, 138–140, 141, n. 17, 142, 143, 134, 147, 156; v. *Lahes,* Lysimachos, Nicias
Meletos: 95, 96, 99, 174; v. Anytos; Platon *[Apărarea lui Socrate]*
Menade, mit.: 204, n. 21.; v. Dumézil
Menippos [sec. IV–III î.e.n.]: 212, n. 32; v. Diogenes Laertios
Monimos [sec. IV–III î.e.n.]: 242, n. 15; v. Diogenes Laertios
Montaigne, Michel de: 237, n. 2

Nicias [~470–413 î.e.n.]: 127, 133, 134, 138–144, 146–148, 150, 151, 154, 155, 158, 159, n. 24, 160, 164, 175, 343; v. *Lahes,* Lysimachos
Nicocles [m. ~353 î.e.n.]: 69, 75, 76; v. Isocrate
Niehues-Pröbsting, Heinrich: 198, n. 2

Nietzsche, Friedrich: 7, n. 7, 108, n. 8, 109, n. 10, 112, n. 18, 113, 184, 198, n. 6, 317

Nostradamus [Michel de Nostre-Dame, 1503–1566]: 44–45, n. *, 105, 106, 129–131; v. Dumézil

Oedip: 264, 265, 351, n. 32
O'Neil, Edward N.: 217, n. 43
Olympiodorus [sec. V e.n.]: 108, n. 9
Origen [~185–252/54 e.n.]: 316

Parmenide din Elea [~515–440 î.e.n.]: 184, n. 2, 214, n. 37, 215
Patočka, Jan [1907–1977]: 78, n. 21, 137, n. 12, 138
Pavel, Apostolul: 325, 326, n. 15
Peleas, mit. (tatăl lui Ahile): 280
Pelops, mit. (fiu al lui Tantal): 280, n. 23; v. Dion Chrysostomos
Peregrinos [Peregrinos Proteus, ~95–165 î.e.n.]: 173, 187, n. 5, 197, 201, n. 14, 202, n. 15, 18, 205, 234, 254; v. Lucian din Samosata
Phaidon, *Phaidon:* 44–45, n. *, 81, 83, 85, n. 5, 102, 106, n. 2, 107, 108, 109, n. 11, 110, n. 13, 111, 112, 115, 117, n. 32, 118–119, n. 35, 122, n. 40, 123, n. 42, 124, n. 45, 125, 130, 131, 341, 342; v. Platon; v. și Dumézil
Phaidros, *Phaidros:* 251; v. Platon
Philodemos [~110-28 î.e.n.] 263, n. 19
Philon din Alexandria [~20 î.e.n.–50 e.n.]: 319, 320, n. 3, *, 322, 323
Pierre Rivière: 44. n. *
Pindar [~520–434 î.e.n.]: 168
Pisistrate {Peisistratos} [~600–527 î.e.n.]: 69, 71, 72, 83, 86, 87, 97; v. Aristotel, Diogenes Laertios
Platon: 28, 35, n. 42, 37, 40, n. 3, 41, n. 6, 49, n. 4, 50, n. 5, 51, n. 7, 8, 60, 61, n. 23, 63, 69, 72, n. 7, 73, n. 9, 74, 75, 78, n. 21, 84, n. 1, 85, n. 5, 6, 87, n. 13, 89, n. 17, 94, n. 29, 34, 100, n. 41, 105, 106, n. 2, 107, n. 6, 109, 110, 111, n. 17, 112, n. 19, 114, n. 24, 117, n. 32, 122, n. 38, 40, 123, n. 42, 44, 124, n. 45, 127, 129, 130, 131, 133, n. 4, 135, 136, 137, n. 12, 139, n. 13, 140, n. 15, 149, 150, n. 2, 153, n. 14, 155, n. 15, 159, n. 25, 26, 162, 183, 214, n. 37, 221, 222, 225, n. 4, 226, n. 7, 227, n. 10, *, 228, n. 11, *, 229, n. 13, 230, 248, n. 24, 251, 252, 272, 305, n. 7, 311, n. *, 341, 343, 344; v. *Alcibiade, Apărarea lui Socrate, Banchetul, Criton, Gorgias, Hippias Minor, Lahes, Scrisoarea a VII-a, Legile, Omul politic, Republica, Theaitetos*
Plutarh [~50–125 e.n.]: 22, 28, 86, n. 9, 215, 278, n. 17, 308, n. 17
Polinice: 48; v. Euripide *[Fenicienele],* Iocasta
Prodicos din Ceos [~460–399 î.e.n.]: 100, 214, 215, 279; v. Platon
Prometeu, mit.: 282; v. Dion Chrysostomos
Protagoras [~485–420 î.e.n.]: 149, n. 1; v. Platon

Radamanthys: 228, 229; v. Platon *[Gorgias]*
Robert d'Arbrissel [~1045–1116 î.e.n.], întemeietorul ordinului de la Fontevrault: 188
Rohde, Erwin: 78, n. 19

Sakyamuni: 107, n. 4.; v. Dumézil
Schlegel, Friedrich: 198
Schlier, Heinrich: 319, n. 1
Seneca [Lucius Annaeus Seneca, ~60–39 î.e.n.]: 18, 22, n. 19, 199, n. 9, 200, n. 11, 201, 213, n. *, 233, n. 1, 251, 252, 253, 256, 257, n. 12, 259, 268, n. 1, 269, n. 4, 8, 270, n. 9, 271, 273, 277, 278
Simmias: 105, 117, 119; v. Platon *[Phaidon]*
Simonide: 70; v. Xenofon *[Hieron]*
Sloterdijk, Peter: 185, n. 4, 345, n. 22
Snell, Bruno: 58, n. 20
Socrate: 15, 34, 35, n. 42, 37, 40, n. 3, 41, 42–43, n. *, 47, 51, n. 8, 81, 83, 84, n. 1, 2, 85, n. 6, 86, 87, n. 13, 88, 89 n. 17, 90–93, 94, n. 29, 95, n. 34, 96–98, 99, n. 39, 100, n. 41, 101–103, 105, 106, 107, n. 7, 111, n. 17, 113, n. 20, 123, n. 41, 44, 124, n. 45, 125, 127, 129, n. 3, 130–132, 133, n. 4, 134, 138, 144–148, 149, n. 1, 150–152, 153, n. 12, 154–158, 159, n. 24, 25, 160–165, 168, 169, 174, n. 9, 175, 176, 190, 215, n. 38, 217, n. 42,

225, 226, 228, 229, 231, 240, 241, 243, 244, 245, n. 23, 248, 256, 258, n. 13, 259, 261, 279, 280, n. 18, 292, 293, 296, 305, 327, 337, 341, 342, n. 18, 343–346; v. ciclul morții lui Socrate
SOFOCLE [~496–406 î.e.n.]: 117
SOLON, legiuitor al Atenei [592 î.e.n.–?], *Solon:* 83, 86, n. 9, 87, 92, 97, 151, 155, 218, 342; v. Aristotel, Nicias, Plutarh
SPINOZA [Baruch d'Espinoza]: 237, n. 3, 238
STEIN, Ludwig [1859–1930]: 198, n. 6
STESILAOS: 139, 140, 143, 156, 160; v. Platon *[Lahes]*
STOBAIOS [Joannes Stobaeus, sec. V e.n.]: 240, n. 6

TACIT [C. Cornelius Tacitus, sec V e.n.]: 201, n. 17, 202, n. 13
TANTAL, mit., fiul lui Zeus și al lui Pluto: 280–281, n. 23
THEAITETOS, *THEAITETOS:* 230, n. 20.; v. Platon
TEODOR DE LA FERME [avva, ~303–374 e.n.]: 314–315, n. *
THEOFRAST [~372–287 î.e.n.]: 266, n. 26; v. Diogenes Laertios
THRASEA PAETUS: 21, 201, 202; v. Tacit
THRASYMACHOS: 149, n. 1; v. Platon *[Republica]*
TILLICH, Paul: 184, n. 1, 186

VASARI, Giorgio [1511–1574]: 193, n. 10.
VEYNE, Paul: 128

WESTERINK, Leendert G.: 108, n. 9
WIELAND, Christoph Martin [1733–1813]: 198
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von [1848–1931]: 112, n. 18, 19

XENIADE: 212; v. Diogenes Laertios, Diogene Cinicul
XENOFON [~430–355 î.e.n.]: 55, 56, n. 15, 58, n. 22, 63, 65, 70, 214, 215, n. 38, 217, n. 42, 225, 279, n. 18; v. PSEUDO-XENOFON: 63, 65

ZETES, mit., fiu al lui Boreas: 280, n. 20; v. Dion Chrysostomos; v. și Calais

Cuprins

AVERTISMENT 5
François Ewald și Alessadro Fontana

NOTA TRADUCĂTORILOR 11
Bogdan Ghiu și Mădălina Ghiu

CURSUL DIN 1 FEBRUARIE 1984 – Prima oră 15
Structuri epistemologice și forme alethurgice. – Genealogia cercetării parresiei: practicile spunerii adevărului despre sine însuși. – Îndrumătorul de viață în orizontul preocupării de sine. – Principala lui caracterizare: parrêsia. *– Reamintirea originii politice a noțiunii. – Dubla valoare a parresiei. – Trăsături structurale: adevărul, angajamentul și riscul. – Pactul parresiastic. –* Parrêsia versus *retorică. –* Parrêsia *ca modalitate specifică a spunerii adevărului. – Analiză comparativă a alte două veridicții ale culturii antice: profeția și înțelepciunea. – Heraclit și Socrate.*

CURSUL DIN 1 FEBRUARIE 1984 – Ora a doua 37
Veridicția tehnicianului. – Obiectul veridicției parresiastice: êthos-*ul. – Îmbinarea celor patru moduri de veridicție la Socrate. – Veridicția filosofică drept articulare a funcțiilor de înțelepciune și de* parrêsia. *– Predicarea și Universitatea în Evul Mediu. – Un nou mod de a combina modurile de veridicție. – Reconfigurarea celor patru modalități ale veridicției în epoca modernă.*

CURSUL DIN 8 FEBRUARIE 1984 – Prima oră 47
Parrêsia *euripidiană: un privilegiu al cetățeanului de familie bună. – Critica parresiei democratice: nocivă pentru cetate, periculoasă pentru cel care o exercită. – Rezerva politică a lui Socrate. – Șantajul-sfidare al lui Demostene. – Imposibilitatea unei diferențieri etice în democrație: exemplul* Statului atenian. *– Patru principii ale gîndirii politice grecești. – Răsturnarea platoniciană. – Ezitarea aristotelică. – Problema ostracismului.*

CURSUL DIN 8 FEBRUARIE 1984 – Ora a doua 69
Adevărul și tiranul. – Exemplul lui Hieron. – Exemplul lui Pisistrate. – Psukhê *ca loc al diferențierii etice. – Revenire asupra Scrisorii a VII-a a lui Platon. – Adresarea lui Isocrate către Nicocles. – Transformarea unei* parrêsia *democratice într-o* parrêsia *autocratică. – Specificul discursului filosofic.*

CURSUL DIN 15 FEBRUARIE 1984 – Prima oră 83
Pericolul uitării de sine. – Refuzul lui Socrate de a se angaja politic. – Solon față în față cu Pisistrate. – Daimonul lui Socrate. – Riscul de moarte: povestea generalilor de la Arginuse și a lui Leon Salamineanul. – Oracolul de la Delfi. – Răspunsul dat de Socrate oracolului: verificarea și cercetarea. – Obiectul misiunii: preocuparea de sine a oamenilor. – Ireductibilitatea veridicției socratice. – Apariția unei parrêsia *propriu-zis etice. – Ciclul morții lui Socrate ca întemeiere etică a preocupării de sine.*

CURSUL DIN 15 FEBRUARIE 1984 – Ora a doua 105
Ultimele cuvinte ale lui Socrate. – Marile interpretări clasice. – Nemulțumirea lui Dumézil. – Viața nu este o boală. – Soluțiile lui Wilamowitz și Cumont. – Criton, vindecat de opinia generală. – Opinia falsă ca boală a sufletului. – Obiecțiile lui Cebes și Simmias împotriva nemuririi sufletului. – Solidaritatea sufletelor în discurs. – Revenire la preocuparea de sine. – Testamentul lui Socrate.

CURSUL DIN 22 FEBRUARIE 1984 – Prima oară 127
Investigații etimologice în jurul termenului de epimeleia. *– Metoda lui Dumézil și extinderea ei. – Dialogul* Lahes *al lui Platon: motivele alegerii. – Pactul de franchețe. – Problema educării copiilor. – Judecățile contradictorii ale lui Nicias și Lahes asupra demonstrației de mînuire a armelor. – Problema competenței tehnice în viziunea lui Socrate. – Răsturnarea jocului dialectic de către Socrate.*

CURSUL DIN 22 FEBRUARIE 1984 – Ora a doua 149
Socrate și examinarea completă și continuă de sine. – Bios*-ul ca obiect al parresiei socratice. – Simfonia discursurilor și a actelor. – Concluziile dialogului: supunerea finală față de* logos.

CURSUL DIN 29 FEBRUARIE 1984 – Prima oară 163
Cercul adevărului și al curajului. – Comparație între Alcibiade *și* Lahes. *– Metafizica sufletului și estetica existenței. – Adevărata viață și viața frumoasă. – Articularea veridicției la modul de viață în cinism. –* Parrêsia *ca o caracteristică majoră a cinismului: textele lui Epictet, Diogenes Laertios și Lucian. – Definirea raportului dintre veridicție și modul de viață: funcția instrumentală / funcția reductivă / funcția de punere la încercare. – Viața ca teatru al adevărului.*

CURSUL DIN 29 FEBRUARIE 1984 – Ora a doua 183
Ipoteze cu privire la multipla posteritate a cinismului. – Posteritatea religioasă: ascetismul creștin. – Posteritatea politică: revoluția ca stil existențial. – Posteritatea estetică: arta modernă. – Anti-platonismul și anti-aristotelismul artei moderne.

CURSUL DIN 7 MARTIE 1984 – Prima oară 197
Rememorări bibliografice. – Două personaje cinice opuse: Demetrius și Peregrinos. – Două prezentări opuse ale cinismului: ca impostură sau ca universal al filosofiei. – Îngustimea doctrinară și extensia socială a cinismului. – Învățătura cinică drept înarmare pentru viață. – Tema celor două căi. – Tradiționalitatea doctrinei și tradiționalitatea existenței. – Eroismul filosofic. – Faust *de Goethe.*

CURSUL DIN 7 MARTIE 1984 – Ora a doua 221
Problema adevăratei vieți. – Cele patru sensuri ale adevărului: nedisimulat; neamestecat; drept; imuabil. – Cele patru sensuri ale adevăratei iubiri la Platon. – Cele patru sensuri ale adevăratei vieți la Platon. – Deviza lui Diogene: "Schimbă valoarea monedei".

CURSUL DIN 14 MARTIE 1984 – Prima oară 233
Paradoxul cinic, sau cinismul ca banalitate scandaloasă a filosofiei. – Eclectismul cu efect inversat. – Cele trei forme de curaj al adevărului. – Problema vieții filosofice. – Elementele tradiționale ale vieții filosofice: înarmarea pentru viață; îngrijirea de sine; cunoștințele utile; viața conformă. – Interpretări ale preceptului cinic "transformă valorile". – Calificativul de "câine". – Cele două linii de dezvoltare ale adevăratei vieți: Alcibiade *și* Lahes.

CURSUL DIN 14 MARTIE 1984 – Ora a doua 251
Viața nedisimulată: versiunea stoică și transvaluarea cinică. – Viața neamestecă în interpretarea ei tradițională: independență și puritate. – Sărăcia cinică: reală, activă, nesfîrșită. – Căutarea dezonoarei. – Umilirea cinică și umilitatea creștină. – Inversarea cinică a vieții drepte. – Scandalul animalității.

CURSUL DIN 21 MARTIE 1984 – Prima oară 267
Inversarea cinică a adevăratei vieți în altă viață {viață cu totul alta}. – Viața suverană în sens tradițional: înțeleptul milostiv și exemplar. – Tema filosofului-rege. – Transformarea cinică: confruntarea Diogene/Alexandru. – Elogiul adus lui Heracles. – Ideea de militantism filosofic. – Regele de batjocură. – Regele ascuns.

CURSUL DIN 21 MARTIE 1984 – Ora a doua 289
Lectură a cărții lui Epictet despre viața cinică (III, 22). – Elementele stoice ale portretului. – Viața filosofică: de la alegerea rațională la vocația divină. – Practica ascetică înțeleasă ca verificare. – Elemente etice ale misiunii cinice: capacitate de a îndura, vigilență, inspecție. – Răspunderea pentru umanitate. – Guvernarea lumii.

CURSUL DIN 28 MARTIE 1984 – Prima oră 304
Cele două aspecte ale vieții cinice ca viață suverană: beatitudinea și manifestarea adevărului. – Atitudinea cinică: conformitate cu adevărul, cunoaștere de sine și supraveghere a celorlalți. – Transfomarea de sine și a lumii. – Trecerea spre ascetismul creștin: permanențe. – Diferențe: cealaltă lume și principiul supunerii.

CURSUL DIN 28 MARTIE 1984 – Ora a doua 319
Utilizarea termenului de parrêsia *în primele texte pre-creștine: modalități umane și modalități divine.* – Parrêsia *în Noul Testament: credință încrezătoare și deschidere a inimii.* – Parrêsia *la Sfinții Părinți: insolența. – Dezvoltarea unui pol antiparresiastic: cunoașterea suspicioasă de sine. – Adevărul vieții ca o condiție a accederii la o cu totul altfel de lume.*

SITUAȚIA CURSULUI 337
Frédéric Gros

POSTFAȚĂ: Cinism contra cinism, spectacol contra spectacol:
economia sacrificială a adevărului (acum) 353
Bogdan Ghiu

INDICE DE NUME PROPRII 361

Cursurile ținute de Michel Foucault la Collège de France

Leçons sur la volonté de savoir, suivi de Le Savoir d'Oedipe
[Lecții despre voința de a cunoaşte, urmat de Cunoașterea lui Oedip]
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2011
(1970–1971)

Théories et Institutions pénales
[Teorii şi instituții penale]
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2015
(1971–1972)

La Société punitive
[Societatea punitivă]
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2013
(1972–1973)

Le pouvoir psychiatrique
Paris, Gallimard-Le Seuil, 2003
Puterea psihiatrică
Cluj, Idea Design & Print, 2006
(1973–1974)

Les Anormaux
Paris, Gallimard–Le Seuil, 1999
Anormalii
Bucureşti, Univers, 2002
(1974–1975)

"Il faut défendre la société"
Paris, Gallimard–Le Seuil, 1997
"Trebuie să apărăm societatea"
Bucureşti, Univers, 2002; Cluj, Idea Design & Print, 2009
(1975–1976)

Sécurité, Territoire, Population
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2004
Securitate, teritoriu, populație
Cluj, Idea Design & Print, 2009
(1977–1978)

Naissance de la biopolitique
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2004
Naşterea biopoliticii
Cluj, Idea Design & Print, 2007
(1978–1979)

Du gouvernement des vivants
[Despre guvernarea celor vii]
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2012
(1979–1980)

Subjectivité et Vérité
[Subiectivitate și Adevăr]
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2014
(1980–1981)

L'Herméneutique du sujet
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2001
Hermeneutica subiectului
Iași, Polirom, 2004
(1981–1982)

Le Gouvernement de soi et des autres
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2008
Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți
Cluj, Idea Design & Print, 2013
(1982–1983)

Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II
Paris, Gallimard–Le Seuil, 2009
Curajul adevărului. Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți II
Cluj, Idea Design & Print, 2017
(1983–1984)

Foucault, cel care, într-o zi, s-a proclamat în mod provocator un "optimist fericit", a fost un om în pericol și care, fără să se laude cu asta, a avut un simț ascuțit al primejdiilor la care sîntem expuși, interogîndu-se pentru a afla cine sînt cei ce ne amenință și cine sînt cei cu care putem temporiza. De aici importanța pentru el a noțiunii de strategie și de aici jonglarea cu ideea că ar fi putut, dacă hazardul ar fi hotărît altfel, să devină un personaj de stat (un consilier politic), dar și un scriitor... un pur filosof ori un muncitor necalificat, deci un fitece sau un fitecine.
În orice caz, un om în mers, singuratic, tainic și care, din cauza asta, neîncrezător în toate prestigiile interiorității, refuză capcanele subiectivității, căutînd unde și cum este cu putință un discurs de suprafață, scînteietor, dar fără miraje, deloc străin, cum au putut crede unii, cercetării adevărului, ci lăsînd să se vadă (după mulți alții) primejdiile acestei cercetări, precum și relațiile sale ambigue cu diversele dispozitive ale puterii.

Maurice Blanchot

45 ron
ISBN 978-606-8265-49-0
9 786068 265490